أحمد زكريا الشِّلق

من النهضة إلى الاستنارة

في تاريخ الفكر المصري الحديث



من النهضة
إلى الاستنارة



أحمد زكريا الشِّلق

من النهضة إلى الاستنارة

في تاريخ الفكر المصري الحديث





alkarmabooks.com

facebook.com/alkarmabooks

twitter.com/alkarmabooks

instagram.com/alkarmabooks

الطبعة الأولى ٢٠٢٢

الشِّلق، أحمد زكريا.

من النهضة إلى الاستنارة في تاريخ الفكر المصري الحديث / أحمد زكريا الشِّلق ـ القاهرة: الكرمة للنشر، ٢٠٢٢.

٢٧٢ ص، ٢٣ سم

تدمك: 9789776743779

١. مصر ـ تاريخ.

أ ـ العنوان.

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٨٢٨٤ / ٢٠٢١

٢ ٤ ٦ ٨ ١٠ ٩ ٧ ٥ ٣ ١

تصميم الغلاف: أحمد عاطف مجاهد

صورة الغلاف: الإسكندرية، «الميدان الكبير»، ١٨٦٠ تقريبًا (تفصيل معدّل)

المحتويات



مقدمة

كان من بين أحلامي في فترة الشباب أن أؤلف كتابًا في تاريخ الفكر المصري الحديث والمعاصر، غير أنني لم ألبث أن اكتشفت أن المسألة ليست سهلة، وأنها مسؤولية جسيمة، لما يذخر به الفكر المصري من تيارات مختلفة ورموز ومفكرين كبار قدموا إسهامات جليلة، يحتاج كل منها، ومنهم، إلى دراسة خاصة، في وقت لم يكن فيه كثير من تراثهم متاحًا ومنشورًا نشرًا علميًّا محققًا. ولذلك انصرفت عن تحقيق هذا الحلم مؤقتًا، وانشغلت بعملي الأكاديمي في الجامعة، تدريسًا وإشرافًا على الرسائل العلمية، فضلًا عن المشاركة في المؤتمرات والندوات العلمية، والانشغال في بعض من أوجه النشاط بالمؤسسات الثقافية ومجالسها، بعد أن صرت مقتنعًا بأن التأريخ للفكر يقتضي إعدادًا ثقافيًّا خاصًّا يؤهِّل الباحث للحكم على الأفكار والكُتاب، ويجعله قادرًا على فهم الظاهر والمضمر في نصوص المفكرين. والواقع أن دراسة تاريخ الأفكار وتطورها من الموضوعات التي لا يستطيع الباحث أو الكاتب أن ينجزها في زمن محدد، لأنها تقتضي ثقافة واسعة ونضجًا عقليًّا رشيدًا، ولا بد له أن يكون حريصًا على القراءة في موضوعات تتصل بالفكر الذي يدرسه، خاصة في الأدب، إبداعه ونقده، وفي تاريخ الفنون والنظم والمذاهب، وعلى متابعة الجديد فيها، الأمر الذي يتطلب أناة وصبرًا شديدين وجهدًا مستمرًّا.

وعلى الرغم من ذلك كله لم أنشغل تمامًا عن إنجاز بعض ما تمنيته، فقد أتيح لي أن أقدم بعض الدراسات والكتابات المتصلة بالموضوع خلال العقود الماضية،

إلى أن احتشدتُ لإنجاز هذا العمل، الذي يتناول جوانب من تاريخ الفكر المصري وتحديثه خلال الفترة من بداية القرن التاسع عشر وحتى أوائل القرن العشرين، ومن ثم معالجة الأفكار الجديدة وإسهامات المفكرين ورؤاهم، إصلاحية كانت أو ثورية، في سياقها من حركة التاريخ المصري العام في تطوره الاجتماعي والسياسي والثقافي. ولعلي قصدت أن أقدم تعريفًا موجزًا بصاحب هذا الفكر أو ذاك، وبالمناخ الذي أسهم في تكوينه، فكل كاتب أو مفكر هو ابن عصره، وابن نشأته الاجتماعية والثقافية، حتى لو ثار بفكره على هذا العصر؛ وقصدت أيضًا أن أربط ذلك بالحقائق والمعلومات التاريخية المتصلة بالمرحلة ذاتها للسبب نفسه، لأن الفكر لا ينشأ من فراغ.

وأود أن أشير إلى أن هذا الكتاب يأتلف موضوعًا واحدًا، هو دراسة فكر النهضة والحداثة والاستنارة في مصر الحديثة، عبر سياق زمني متصل، وإن اختص كل فصل بإسهامات رأيتها مهمة وجديدة تميز بها هذا المفكر أو ذاك. ولعل القارئ الكريم سيلاحظ أن الفصول تبدأ من عصر الشيخ حسن العطار، أي من أواخر القرن الثامن عشر، وتتوقف في أوائل القرن العشرين، حين انتهت حياة الإمام محمد عبده عام ١٩٠٥، وتُوفِّي قاسم أمين عام ١٩٠٨، وأحمد فتحي زغلول عام ١٩١٤، وهو العام نفسه الذي ترك فيه أحمد لطفي السيد صحيفته «الجريدة» التي انتهى أمرها بعد ذلك بشهور، وانصرف - بعد أن قال كل ما أراده - إلى نشاط عملي مؤسسي سجله له التاريخ.

وعلى الرغم مما سبق، فإن الآثار القلمية والفكرية التي أنجزها رواد هذه الفترة قد امتد تأثيرها إلى الأجيال التالية، وأسهمت في تشكيل ثقافتها ووعيها، ذلك أن الأفكار الحية لا تموت بوفاة أصحابها، بل ربما لا يظهر تأثيرها في جيلهم، كما حدث مع قاسم أمين الذي لم تظهر آثار دعوته إلا مع ثورة ١٩١٩، حتى إن أحمد شوقي أمير الشعراء قال في رثائه:

آثاره بعد الموت حياته ... إن الخلود الحق بالآثار

فقد برزت آثار جيل الرواد هذا أوضح ما تكون في فرسان الفكر والثقافة خلال القرن العشرين، الذين تسلموا منهم راية التحديث والتنوير بعد أن عاصروهم في

فترة شبابهم، وكان من أبرزهم طه حسين، ومنصور فهمي، والشيخان مصطفى وعلي عبد الرازق، ومحمد حسين هيكل، وسلامة موسى، وإسماعيل مظهر، وأمين الخولي، وغيرهم ممن تركوا تراثًا فكريًّا، مكتوبًا أو منشورًا، جديرًا بالدراسة والبحث، وأسهموا في تأصيل تيارات قومية مصرية وعربية، وتيارات دينية مستنيرة وأصولية، وتيار علمي ينحاز إلى العلم وحده، فضلًا عن دعاة العلمانية. وإنني إذ أرجو من الله أن يمتد بي العمر حتى أُتِم كتابًا آخر عن فكر الاستنارة في القرن العشرين، فإنني أتمنى أن أكون قد قدمت عملًا جديرًا بالقراءة والاهتمام للأجيال الشابة، التي ينبغي لها أن تفخر بانتمائها إلى هذا الوطن العظيم.

وأخيرًا من واجبي أن أتقدم بخالص الشكر والامتنان لصديقي وتلميذي الدكتور وائل إبراهيم الدسوقي، لما قدمه لي من عون وتشجيع لإتمام هذا العمل الذي تفضل بكتابة بعض فصوله على الحاسب بنفسه، فضلًا عن مراجعته وإعداد فصوله في شكل كتاب. جزاه الله عني خير الجزاء، ومتعه بتمام الصحة والعافية.

ولله الفضل من قبل ومن بعد.

د. أحمد زكريا الشِّلق

يوليو ٢٠٢٠



تمهيد

لعلنا نبدأ هذا التمهيد بسؤال مهم هو: متى بدأ الفكر المصري «ينهض» من تخلُّف القرون الثلاثة الأولى للحكم العثماني لمصر؟ وما أسباب هذا النهوض وتجلياته؟ لأن الانطباع العام الذي كان سائدًا خلال هذه القرون أن الفكر ران عليه نوع من الجمود وعدم الانفتاح على معطيات العصر الحديث وثقافته، فإلى أي مدى ارتبط ذلك بمجيء الغرب إلى بلادنا؟

وفيما يتعلق بالإجابة عن هذه التساؤلات، لدينا اجتهادات قدمها نفر من المؤرخين والباحثين، لعل أولهم المؤرخ الأمريكي «بيتر جران» الذي أصدر ـ في أواخر السبعينيات من القرن العشرين ـ دراسة مهمة عن الفكر المصري الحديث بين عامَي ١٧٦٠ و١٨٤٠[1]، متخذًا من «تطور» مصر الاقتصادي نحو الرأسمالية وما نتج عنه أو صاحَبه من تطور ثقافي، ومن شخصية الشيخ حسن العطار (١٧٦٦- ١٨٣٥) ومؤلفاته وأفكاره محورًا لذلك، ليقدم أطروحة جديدة، مفادها أن مصر خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر لم تكن في حالة انحطاط ثقافي، ولم تعانِ فراغًا ثقافيًّا وعلميًّا كبيرين إلى أن جاء الغزو الفرنسي عام ١٧٩٨ ليملأ هذا الفراغ بالعلم الحديث. وانتقد الكاتب أولئك الذين يتخذون من عام ١٧٩٨ بداية لتحديث مصر، معتبرًا أنهم لم يدرسوا ليكتشفوا أن مصر تميزت قبل الغزو الفرنسي بثقافة حية كانت كفيلة بأن تجعلها، إذا سارت في نموها الطبيعي، قادرة على إنجاز عملية التحديث بنفسها. وأضاف أنه يكفي القراءة الواعية لكتابات حسن العطار، التي كانت تصب في اتجاه التحديث، وكتابات عدد من أترابه ومعاصريه

من المصريين ـ وهو ما لم يحفل به أحد على نحو جاد ـ لكي تثبت هذه الحقيقة. ثم ناقش الاعتقاد بأن «بونابرت» وجيشه وعلماء حملته كانوا أداة التحول الثقافي وبداية لتحديث الفكر المصري.

وقد انتهى «جران» إلى نتيجة عكسية، مؤداها أن حملة الغزو الفرنسي قد أضرت بالطبقة الوسطى المصرية، وبـ«الثقافة العقلانية» التي كانت تفرزها، وخلص إلى ضرورة مراجعة هذه المقولة الشائعة عن الفرنسيين ودورهم في تحديث مصر، ذلك أن النظرة العلمية الفاحصة توحي بشيء آخر تمامًا. وجعل يثبت خطأ الاعتقاد لدى الغالبية العظمى من المثقفين بأن تحديث مصر جاء من الخارج وليس من الداخل[٢]. وتأكيدًا لأطروحته راح يرسم صورة لمصر قبل الغزو الفرنسي، استنادًا إلى دراسة واعية ومتأنية للمجتمع المصري، اقتصاده وثقافته، خلال هذه الفترة، ليخلص في النهاية إلى أن مصر كانت تشهد ما اعتبره «صحوة ثقافية» ذاتية بعيدًا عن «نهضة الغرب»، ما لا يعني بالضرورة «نفي الآخر».

وفي العقد الأخير من القرن العشرين بدأت أطروحة «جران» تجد صداها لدى عدد من المؤرخين والكُتاب المصريين، فرأوا ضرورة مراجعة أفكار المدرسة الاستشراقية، التي تجعل من الغرب ومركزيته محورًا لنهضة البلاد التي غزاها. فأشار رؤوف عباس إلى ضرورة مراجعة ذلك وعدم التسليم به في ضوء الدراسات الحديثة، ذلك أن المجتمعات يمكن أن تتطور وفق سياق تاريخي مختلف عن النهج الغربي، وأن لكل ثقافة حداثتها الذاتية، وأنه يجب مراجعة استنتاجات المستشرقين وتهافتها في دراساتهم عن مصر تحت الحكم العثماني وعن مدى تطورها خلاله، ومن ثم يجب دراسة الثقافة الوطنية العربية الإسلامية، التي تنطوي على مقومات هذا التطور الذي أعاق قدومُ الغرب مجراه. فلا شك أن التحولات التي شهدتها مصر في عصر محمد علي خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر لم تنشأ من فراغ، خاصة أنه لم يعتمد على رأس المال الأجنبي، وإنما على موارد مصر وحدها، وتساءل رؤوف عباس: من أين استطاع الاقتصاد المصري في مطلع القرن التاسع عشر أن يوفر كل تلك الموارد إذا كان اقتصادًا راكدًا؟ وكيف تجاوب المجتمع مع إصلاحاته إذا كان مجتمعًا يفتقد القابلية للتطور؟ وكيف استطاع الفتية الذين

تعلموا في ظل النظام الأزهري التقليدي أن يتجاوبوا مع التعليم الحديث ويتابعوا الدراسة في المعاهد والكليات الأوروبية إذا كانوا نتاج تعليم متخلف عاجز؟ إن ما حدث على أيدي محمد علي، الذي كان شرقيًّا عثمانيًّا، لم ينشأ من فراغ، وإنما اعتمد على الأساس الراسخ للتجربة التاريخية المصرية(٣).

وضح رؤوف عباس هذا الاتجاه الجديد ـ الذي يدعو إلى إعادة اكتشاف وتقييم أوضاع مصر خلال فترة الحكم العثماني قبل الغزو الفرنسي، بحثًا عن عناصر ومكونات التطور والتحديث ـ في مقدمة ترجمته لدراسة نللي حنا عن تجار القاهرة في العصر العثماني(٤)، التي انتهت إلى أن مصر شهدت منذ أوائل القرن السابع عشر تطورًا تجاريًّا لعله استمر حتى أواسط القرن الثامن عشر، وأيدت رأي «جران» فيما ذهب إليه من أن الاقتصاد المصري كان يتطور بإمكاناته الذاتية قبل مرحلة التغلغل الأوروبي(٥)، وخلصت إلى أن مظاهر التغير التي شهدتها مصر في القرن التاسع عشر ترجع بدايتها إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر، الأمر الذي يتطلب إعادة النظر في الرأي التقليدي القائل إن الغزو الفرنسي لمصر واحتلالها (١٧٩٨-١٨٠١) هو بداية نهضة مصر وتحديثها، وأكدت أن ما حدث كان «تطورًا وليس انقلابًا».

وقد ذكرت حنا أن التحديث الذي عرفته مصر في القرن التاسع عشر يُعزى عادة إلى التأثيرات الغربية التي صاغت ملامحه إلى حد ما، وأن بعض هذه الملامح مثلت «انقطاعًا» عن الماضي، ورأت في دراستها أن عملية التحديث التي وقعت منذ عام ١٨٠٠ اختلفت عن تلك التي حدثت بعد ذلك التاريخ في القرن التاسع عشر، وأنه يمكن دراسة ذلك «الانقطاع» في حد ذاته، وليس باعتباره «بداية» لا أساس لها في الماضي. ومن ثم يجب دراسة تجربة محمد علي وتقييم التغييرات التي حدثت في عهده على ضوء ما حدث قبله، فالتطور لا يعني بالضرورة رسم خط واضح مرن لعملية التحول. ومن هنا نبَّهت إلى أننا لا نستطيع أن نقلل من شأن التغييرات التي حدثت في أواخر القرن الثامن عشر(٦).

وفي تقديري أننا لا ينبغي أن نبالغ في الحديث عن ارتباط التطور الثقافي بالتطور الاقتصادي على نحو صارم أو حتمي، فالمُسَلم به أن التطور التجاري لم

يسِر في خط صاعد دائمًا، وإنما أصابه نوع من الركود والاضمحلال منذ أواخر القرن السابع عشر، واستمر ذلك خلال العقود الأولى من القرن الثامن عشر، وهو ما أثر بشكل واضح في الحركة العلمية والثقافية، فأدركها الجمود وفقدت روح الابتكار حتى أواسط القرن الثامن عشر. وبصرف النظر عن أسباب ذلك، وعن مدى مسؤولية الحكم العثماني عنه، فإن الحياة العلمية والثقافية في الأزهر والمعاهد الأخرى كانت مستمرة وحافلة بأعداد كبيرة من العلماء والطلاب، بسبب استمرار نظام الأوقاف المحبوسة على معاهد العلم والعلماء[٧]، وهو ما وفر القاعدة والأساس والمناخ لظهور عدد من الشيوخ والعلماء الذين سعوا إلى التجديد خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر، لإحداث نهضة فكرية لم يقطعها سوى الغزو الفرنسي وتداعياته.

ولسنا هنا نقارع الفكرة الاستشراقية بشأن التحديث الذي أتى به الغرب بفكرة تنطوي على نظرة مضادة وطنية شوفينية، تؤكد في المقابل أن مصر كانت مقبلة على نهضة ذاتية تمتلك أسبابها ومقوماتها، وأن الوضع العام لها في ظل الحكم العثماني المملوكي كان يدفع بها في هذا الاتجاه؛ بل لا بد من دراسة مكونات الحركة الفكرية والعلمية لفهم مدى قابليتها للنهوض والتحديث قبل حملة الغزو الفرنسية، ثم دراسة تأثير الحملة ومدى استجابة الفكر المصري لها ولمعطيات الحضارة التي جاءت منها وبها، ثم دور تجربة محمد علي في النهضة وتحديث الدولة والمجتمع. فلكل مرحلة من المراحل الثلاث نشاطها وإسهامها، بالإضافة إلى تركها آثارًا في المرحلة التالية لها بغير شك، فلا شيء ينبت من فراغ أو يتم بمعزل عن الآخر، وفكرة الاستمرارية قائمة، ولكن بأي معيار وبأي قيمة؟ ذلك هو السؤال، وإذا كنا نسلم بأن مصر كانت مقبلة ـ قبل الغزو الفرنسي ـ على تطور ذاتي ونهضة حديثة كما يذكر أصحاب هذا الاتجاه الجديد، فالأمر يحتاج إلى مزيد من الدراسات للقرن الثامن عشر للتأكد بنظرة أشمل وأوسع وأعمق، ولاختبار مدى صدق الاعتقاد في هذا الرأي أو دقته. وهذا ما نحاول أن نجلوه في بداية الفصل الأول من هذا الكتاب.

الفصل الأول

الصحوة الكلاسيكية: العقلانية والروح النقدية

حسن العطار وأثره في الفكر المصري الحديث

١

في البداية من المهم أن نلقي أضواء جديدة على الحياة الفكرية في مصر خلال القرن الثامن عشر، يدفعنا إلى ذلك ملاحظة مؤداها أن التقدم السريع في الاستجابة للتحديث، الذي شهدته مصر بعد احتكاكها بالغرب من خلال استقدام الخبراء والفنيين، وإرسال البعوث العلمية، وحركة الترجمة، والذي تم على نطاق واسع خلال القرن التاسع عشر، خاصة من جانب جيل الطلاب والمبعوثين الذين تعلموا الفرنسية بسهولة، وترجموا عنها كثيرًا من المؤلفات في مختلف العلوم والفنون والآداب، وأسهموا في وضع أسس بناء اقتصادي جديد لمصر، كل ذلك حري بأن يجعلنا نعيد النظر، ونراجع تلك المزاعم التي أحاطت بالفترة التاريخية السابقة على الاحتكاك بالغرب، ومن بينها بطبيعة الحال الزعم القائل بتدهور الأزهر ونظام التعليم فيه، وتدهور الحياة الفكرية عامة في مصر، فلا يمكن أن ينشأ التطور الجديد من فراغ تام وظلام دامس.

لقد شهدت العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر إنتاجًا وفيرًا من الكتب والمصنفات، واتساعًا في الموضوعات والمجالات التي تناولتها، وربما يفوق هذا الإنتاج مثيله في فترة محمد علي، لكن كانت نظرة المؤرخين إلى هذه الكتابات وما تحمله عناوينها نظرة تنطوي على قدر كبير من التسرع والخفة، فجعلوا يسقطونها

من اهتماماتهم باعتبارها مجرد حواشٍ أو تقارير، أو حتى شروح وتفاسير، تتسم بالترديد والاشتقاق، من دون النفاذ إلى مضمونها ليكتشفوا أنها تحمل في طياتها إرهاصات ومعالم فكر جديد. فعلى الرغم من أن كُتاب هذه المؤلفات والمصنفات يقرون أن غرضهم تفسير بعض «المتون» أو إضافة بعض «الحواشي»، فإنهم من الناحية العملية كانوا يعقبون ذلك بإضافات غير متوقعة في مسائل ثقافية دنيوية خلال عرض هذه الموضوعات الدينية.

ويلاحَظ أن علماء الأزهر قد تأثروا بحركة الازدهار التجاري والاقتصادي التي شهدتها القاهرة خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وازدادت ثروات العلماء نتيجة لذلك، فنشطوا لرعاية صحوة الطرق الصوفية التي ازداد نشاطها بشكل كبير، والتي لم تكن مجرد ظاهرة اجتماعية اقتصادية، وإنما ظاهرة دينية ثقافية، انتظم في طرقها الناس من مختلف الطبقات، وكانت أبرز هذه الطرق البكرية الخلوتية والسادات الوفائية، فضلًا عن بعض الطرق «الشعبية» كالطريقة البيومية وغيرها. وقد نتج عن ازدياد نشاطها جميعًا وزاد من أهميته ظهور عدد من القيادات البارزة والكتابات المهمة، فاشتهرت أسماء الشيوخ مصطفى البكري، ومحمد أبو الأنوار السادات، وإسماعيل الخشاب، ومحمد الصبان، وعبد الله الشرقاوي، وغيرهم. وبرزت كتابات مهمة في مجال «علم الحديث» باعتباره يمثل الأساس الشرعي والقانوني للبلاد، خاصة في أواخر القرن الثامن عشر، لتأكيد قيم التجارة وتحقيق الأرباح العادلة من النشاط التجاري، وهو ما كان العلماء يبرزونه في كتاباتهم. وقد شُغِل علماء الطريقتين البكرية والوفائية بدراسة الحديث أكثر من أي موضوع آخر، وكان من الطبيعي أن تعتمد هذه الدراسة على علوم أخرى مساعِدة، كعلوم اللغة والأدب والتاريخ ونحوها، الأمر الذي أدى إلى ظهور الاهتمام بالمعرفة «المتخصصة» في هذه الميادين، وبدا وكأن علماء الدين قد انتظموا في مؤسسات ثقافية جديدة داخل الطرق الصوفية، تمثلت في «المجالس» التي كانوا يعقدونها بشكل منتظم ليلتقي فيها العلماء والأدباء.

وقد كتب العلماء عددًا كبيرًا من الأعمال في فروع اللغة، فحققت البلاغة نهضة مثيرة للإعجاب، وتزايد الاهتمام بالأدب وإحيائه ليعاون علم الحديث، فبُعِثَت

«مقامات الحريري» درسًا وشرحًا، وقاد ذلك إلى دراسة مصادرها، وشُغِف الأدباء بتقليدها كشكل متميز للنثر الأدبي في نهاية القرن الثامن عشر، حتى تطورت المقامة نحو شكل من أشكال الرواية. وفي ظل ازدهار الصوفية أيضًا نشأت الحاجة إلى دراسة البلاغة، تلبية لحاجات «الإنشاد والذكر»، وبرزت كتابات الشيوخ السجاعي، ومحمد الأمير، ومحمد الصبان، وأحمد الدمنهوري، ومحمد الكفراوي، وعبد الله الشبراوي، وحسن العطار. وقد شهدت الفترة نفسها ازدهارًا في تأليف المعاجم، حتى إن هناك ست نسخ بين كل ثماني نسخ من المعاجم ترجع إلى القرن الثامن عشر، وارتبط ذلك بعمل علماء الحديث أيضًا، ويبرز معجم «تاج العروس» للزبيدي كأحد أهم منجزات هذه الفترة، التي شهدت أيضًا نشاطًا في الكتابة في النحو، وكان من فرسانها الزبيدي والصبان، وعالم القرن السابع عشر الخفاجي. وكان العمل الأساسي في هذا المجال قد كتبه ابن هشام، وكتب خالد الأزهري حاشية على متنه، واستمر محمد الأمير يمثل مدرسة ابن هشام في أواخر القرن الثامن عشر ليسلم القيادة إلى حسن العطار في مطلع القرن التاسع عشر(٨).

وقد شهدت الكتابة التاريخية تطورًا جديرًا بالاهتمام، فلم يعُد التأريخ يُعنى بتاريخ الأسرات الحاكمة فقط، حيث ظهر اهتمام كبير بتاريخ الطبقات الوسطى وتاريخ طوائف الحرف. وصارت الحوليات التي كان يكتبها عسكريون عثمانيون (مدرسة الأجناد) تعكس انهيار النظام القديم، ولم تعُد لها فائدة كبيرة، مما أفسح المجال لبروز عبد الرحمن الجبرتي كأهم مؤرخي هذه الفترة. وعلى الرغم من أن كتاباته التزمت بإطار منهج الحوليات، فإنها، في مضمونها، كانت مختلفة تمامًا، حيث شكلت جزءًا من «الصحوة» الكلاسيكية الجديدة. فقد احتوت كتابات الجبرتي على تراث تاريخي جديد اهتم فيه بمقاصد الكتابة التاريخية، وبالجدوى الخلقية والثقافية لدراستها، وبفاعليتها في الصراع، فضلًا عن النظرة النقدية إلى الأحداث والوقائع والشخصيات، فجاء عمله الأساسي «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» تعبيرًا عن تلاحم الاتجاهات السابقة مع الاتجاهات الجديدة(٩).

لكن التطور الأكثر أهمية، والذي يتصل بتحديث الفكر، لم يتمثل في هذا السيل المتدفق من الكتابات في الفروع التي أشرنا إليها، أو في تلك الكوكبة من العلماء

والمشايخ والكُتاب، وإنما في الإحساس بميلاد ما يمكن اعتباره وعيًا نقديًّا، لم يلبث أن نما وقاد الصحوة الكلاسيكية الجديدة، وكان يصب في اتجاه ثقافة حديثة في مصر جديرة بالاهتمام والدراسة. ويرتبط ذلك بالازدهار التجاري الذي شهدته البلاد في القرن الثامن عشر، والذي كان عاملًا مؤثرًا في إطلاق حركة التجديد، التي اتسمت بالحيوية في الحياة الدينية، وأثمرت بدورها ثقافة دنيوية وليدة، وإن كانت هذه الصحوة ما لبثت أن تعرضت لموجة من الضعف في العقد الأخير من القرن نفسه، نتيجة لاحتدام الصراعات الداخلية بين البكوات المماليك والباشوات العثمانيين، وما نتج عنها من انهيار الرعاية التي كانت تقدَّم لميادين العلم والثقافة، فضلًا عن ضعف النظام الحِرَفي بعد تدفق سيل السلع الأجنبية، وتعرض القاهرة لتضخم مالي بسبب تركز غير طبيعي للثروة من دون وجود إمكانات لتوظيفها. وبات واضحًا أن الحياة الثقافية أصبحت تقتصر على الحد الأدنى اللازم لدعم الحياة الدينية، حتى جاء الغزو الفرنسي، الذي أضر بالطبقات الوسطى وبالثقافة العقلانية التي كانت تفرزها[١٠].

وفيما يتعلق بالعلوم العقلية، كالرياضيات والطب والكيمياء والفلك، فقد كانت موجودة، وإن لم تحظَ بالمكانة والاهتمام أنفسهما اللذين حظيت بهما العلوم النقلية. وكان من الجلي أنها لم تدرَّس في الجوامع الكبرى على نطاق واسع، وإنما غالبًا في بيوت المتخصصين فيها، لكن من الثابت أنها كانت موجودة تدريسًا وتأليفًا. وقد برز فيها علماء متخصصون حازوا شهرة كبيرة، ولعل أبرزهم الشيخ حسن الجبرتي ـ والد المؤرخ الكبير ـ ورضوان أفندي الفلكي، والشيوخ أحمد الدمنهوري وأحمد السجاعي ومصطفى الخياط، والفلكي الشهير عثمان الورداني الذي استشهد به الطهطاوي ليدلل على عدم اضمحلال العلوم العقلية في مصر في القرن الثامن عشر، فضلًا عن أن المؤرخ الكبير عبد الرحمن الجبرتي كان من المشتغلين بالعلوم الفلكية والرياضية والطبية، وإن فاقت شهرته مؤرخًا شهرته في هذه العلوم.

وكما أشرنا، لعب الازدهار الاقتصادي الذي شهدته مصر منذ العقود الأخيرة للقرن الثامن عشر دورًا في إحداث هذه الصحوة وتهيئة المناخ العام، فلعبت

بعض البيوت التجارية الكبرى مثل بيت الشرايبي وبيت المحروقي وغيرهما دورًا في هذا المجال، حيث كان بعض هذه البيوت يقتني المكتبات الضخمة، ويعقد مجالس للعلم اشتهرت في حينها. هذا بالإضافة إلى أن كبار العلماء أنفسهم قد حققوا ثروات كبيرة، سواء نتيجة توليهم وظائف الإشراف على الأوقاف، أو لما كانوا يتلقونه من رواتب «عثمانية»، أو من اشتغال بعضهم بأمور الالتزام والتجارة، وكل هذا وفَّر لكثيرين منهم حياة اجتماعية على جانب كبير من اليسر، أتاحت لهم التفرغ للدراسة والتأليف[١١].

ويلاحَظ أن علماء هذا العصر كانوا بشكل عام من «الموسوعيين»، الذين درسوا وكتبوا في أكثر من علم وفن وموضوع، والذين لم تشهد مصر مثيلًا لهم خلال القرون الثلاثة السابقة على القرن الثامن عشر. وكانت تلك بطبيعة الحال مرحلة من مراحل التطور العلمي والفكري، وشكلت تمهيدًا وقاعدة لمرحلة التخصص التي تليها، بل إن هناك من يرى أن «دائرة المعارف» الفرنسية التي لا يضارعها إلا القليل في عصرنا، والتي كانت من نتاج شخصيات عظيمة في فرنسا، ربما لا تضارع «تاج العروس»[١٢].

وتكشف كتابات مرتضى الزبيدي (١٧٣٢–١٧٩٠)، الذي كان عالمًا باللغة والحديث والأنساب، عن وعي نقدي واضح، وتُبرز أصول النظرة العلمية التي نمت بعد ذلك في القرن التاسع عشر، وعبَّرت عنها الرموز الثقافية فيه من أمثال حسن العطار ورفاعة الطهطاوي. لقد كان الزبيدي شخصية فريدة في عصره وأبرز كُتاب ذاك العصر، وإن لم يتوفر أحد لدراسته دراسة علمية تجدر به. وقد تنوعت مجالات كتاباته، وكثُر طلابه، وكثُرت رحلاته واتصالاته، ودرس بالهند والحجاز على ما هو معروف، وقد صور الجبرتي لحظة وصوله إلى مصر عام ١٧٥٤ باعتبارها من اللحظات العظيمة في الحياة الفكرية في القرن الثامن عشر. وإلى جانب دوره التعليمي، اشتهر بأبحاثه ودراساته في الحديث، وقد تحول من روايته إلى تحليله، ليكشف عن سعة اطلاع، وعن طريقة متميزة في التعليم أثارت الإعجاب، حتى إن النساء كن يحضرن دروسه العلمية التي يلقيها في منزل أحد الأعيان مساءً. وقد استطاع إبداعه أن ينتج عددًا من المصنفات، أهمها «تاج العروس»، الذي يكشف

عن عقلية تمارس وظيفتها في مجال واسع من العلاقات العلمية، والذي يقف على قدم وساق مع دوائر المعارف والموسوعات الشهيرة في أوروبا[١٣].

٢

إن إعادة تقييم الإنتاج العلمي والثقافي لمصر في القرن الثامن عشر سوف تُثبت إلى حد كبير حدود ومجال ما يمكن اعتباره صحوة ثقافية ظهرت ملامحها خلال العقود الأخيرة من القرن نفسه، وسوف تُثبت أيضًا أن أبرز تلاميذ الزبيدي، وهو حسن العطار (١٧٦٦-١٨٣٥)، كان من أهم أعلام فترة التحول والانتقال إلى نهضة القرن التاسع عشر ومن أبرز صُنَّاعها. وعلى الرغم من أنه كان، كعلماء زمانه، يكتب الحواشي والشروح والتقارير، بأسلوب قد يصعب فهمه أحيانًا، فإن مصنفاته وكتاباته ـ سواء أكانت مدرسية أم أصيلة ـ تمثل مصادر لها قيمتها وأهميتها الكبيرة. فالشكل الذي كان يكتب به هو مجرد أسلوب، والمضمون هو الأهم، فقد أثبتت حواشيه ومقالاته في علم الكلام كيف أنه كان سابقًا لعصره، لا يتفق تفكيره مع الفكر السائد في زمنه، وكشفت أعماله عن عقل يتمتع بدرجة عالية من التنظيم. وكان علم الكلام هو مجال المثقفين ذوي العقلية الناقدة، في عصر تفردت فيه النظرة الدينية على أمور العلم جميعًا، وفي إطار هذا العلم طرح العطار قضايا تتصل بالثقافة العامة وحرية الفكر وبالمشكلات السياسية[١٤].

وعلى الرغم مما سبق، فإن العطار لم يشتهر كثيرًا؛ ربما عُرف ببعض شعره الذي لم يكن له أهمية خاصة، حتى إنه لم يُجمع في ديوان خاص، أو عُرف لكونه كتب تقريرًا أو اثنين عن الإصلاح لم يحظيا باهتمام حقيقي، بل إن تلميذه رفاعة الطهطاوي قد حظي باهتمام واسع لأجيال عديدة لأسباب مختلفة، بينما كان حظ الأستاذ من الاهتمام قليلًا أو منعدمًا، حتى إنه لم يُعرف في الخارج على الرغم من صِلاته العديدة مع الأوروبيين، في الوقت الذي كتب وصنف فيه أكثر من خمسين كتابًا، فضلًا عن أنه شغل موقعًا مهمًّا في المجتمع المصري. ولا تزال كتبه الدراسية معروفة لطلاب الأزهر، حيث كانت تدرس إلى وقت قريب، ومع ذلك لم توقظ

لدى شيوخ الأزهر وعلمائه بشكل عام الإحساس بأهمية وخطورة الأفكار التي عبر عنها العطار في الثلث الأول من القرن التاسع عشر.

ولد حسن العطار بالقاهرة نحو عام ١٧٦٦، أي قبل مجيء حملة الغزو الفرنسي لمصر بنحو ثلاثين عامًا، وفي ظل ظروف سياسية قلقة. فقد كانت سلطة الدولة العثمانية على مصر تتدهور بعد اختلال التوازن الذي حرصت عليه، وذلك لصالح بكوات المماليك الذين استطاعوا الاستئثار بالسلطة من دون الوالي العثماني، لتقع مصر فريسة تصارُع عددٍ منهم. وكان أحدهم، وهو علي بك الكبير، قد استطاع الاستقلال بحكم مصر قبل مولد العطار ببضع سنين، وفي ظل هذا الوضع تفتحت عينا العطار، الذي شاهد وهو في نحو العشرين من عمره إرسال الدولة العثمانية حملة عسكرية إلى مصر لاسترداد السلطة فيها، وفرار أمراء المماليك إلى الصعيد وعلى رأسهم مراد بك وإبراهيم بك على إثر ذلك، ثم عودتهم إلى القاهرة ليحتدم الصراع بينهم على السلطة بعد أن تلاشت سلطة الوالي العثماني من جديد.

وتفيد المصادر أن حسن العطار، الذي كان ينتمي إلى أسرة من أصول مغربية، عمل في تجارة والده محمد كتن، الذي امتلك محلًا للعطارة ـ ومن هنا حمل اللقب ـ ومع ذلك استطاع الطفل أن يعتمد على نفسه في حفظ القرآن الكريم، وإعداد نفسه للدراسة في الأزهر التي كان يتوق إليها، واستطاع أن يقنع والده، الذي كان على قدر من الفهم والعلم، بأن يسمح له بالاستمرار في الدراسة. وعندما التحق بالأزهر استكمل دراسة المنهج الابتدائي بسرعة فائقة، وكان بوسعه أن يحصل على وظيفة صغيرة بالجامع كأحد رجال الدين، لكنه آثر أن يواصل دراسته للتعليم الأعلى. وفي مطلع التسعينيات من القرن الثامن عشر، تصادق مع شخصيتين أثرتا فيه، وهما إسماعيل الخشاب وعبد الرحمن الجبرتي. ويبدو أنه انضم إلى طريقة السادات الوفائية الصوفية، وحمل منها كنيته «أبو السعادات»، خلال هذه المرحلة من حياته التي كانت مصر تشهد فيها ازدهار نشاط الطرق الصوفية كما أشرنا.

ولما كان من المعتاد في هذه الفترة كذلك أن يبحث العلماء الشبان عن رعاية تسبغها عليهم إحدى الشخصيات العامة أو شخص من ذوي السلطان، فقد سعى الشيخان الخشاب والعطار لنيل رعاية الأمير المملوكي محمد بك الألفي، الذي

كان مهتمًّا بالعلوم الفلكية وبجمع آلاتها، فضلًا عن اهتمامه بالصوفية، وقد كتب العطار قصيدة امتدح فيها بيت الألفي الجديد. وعندما غزا الفرنسيون مصر واستقرت أوضاعهم نسبيًّا، سعى الشيخان، ومعهما الجبرتي، لنيل الرعاية التي يفتقدونها، فتبادل معهم العطار الدروس، وكتب لهم مختصرًا في تاريخ مصر، أما الجبرتي فقد صار عضوًا في الديوان الذي أقاموه، غير أن ثلاثتهم ما لبثوا أن أدركوا أن نشاطهم مع الفرنسيين لم يكن مريحًا أو مثمرًا، بل صار موضع حرج لم يستطع العطار تجاوزه، فاضطر إلى مغادرة مصر في رحلة طويلة سيأتي ذكرها[١٥].

ومن المهم أن نشير إلى أن تعليم العطار في الأزهر قد تركز في علوم اللغة وفقهها، وربما كان لذلك صلة بكتاباته المبكرة، وقد تتلمذ على أُستاذيه في هذا التخصص، وهما الشيخان محمد الصبان ومحمد الأمير، وكانا من الشخصيات الرائدة في حركة الإصلاح، فكان أحدهما رمزًا إلى حركة علم الحديث في مصر، والآخر يمثل أرفع مستوى للثقافة المغربية في القاهرة آنذاك. وقد تتلمذ العطار أيضًا على الشيخ مرتضى الزبيدي ومؤلفاته التي أثرت فيه تأثيرًا كبيرًا. ويلاحَظ أنه شرع كذلك في دراسة العلوم العقلية، حيث بدأ بقراءة أمهات الكتب في المنطق على يد أستاذه الصبان، وبعد وفاته انتقل إلى الشيخ محمد الدسوقي الذي كان من علماء المنطق المعروفين. ويلاحَظ كذلك أن العطار على الرغم من أن ثقافته آنئذ كانت تمثل ثقافة الأزهر واتجاهاته العلمية والفكرية، فإنه كان يرى ببعد نظره وسعة أفقه وشدة تطلعاته أنه ينبغي أن يتجاوز هذه الدائرة إلى دائرة أوسع تلائم العصر. ومن هنا رأى أن يتجاوز شيوخه وأساتذته بالقراءة الواسعة في الكتب، فرأى فيها من المعرفة وثراء الفكر عالمًا أرحب وأوسع، ثم لم يعُد يكتفي بالكتب العربية، بل اتجه إلى قراءة الكتب المترجمة في أوائل عصر النهضة في القرن التاسع عشر. فجمع بها بين ثقافة الشرق وثقافة الغرب، وقد ذكر عنه رفاعة الطهطاوي أنه كان يطَّلع دائمًا على الكتب المعربة من تواريخ وغيرها، وكان له ولع شديد بسائر المعارف البشرية[١٦].

ولما كان العطار آية في حدة النظر وشدة الذكاء كما يصفه علي مبارك، فضلًا عن كونه كَلِفًا بالمعرفة مُحبًّا لتحصيل العلم، فقد رأى ما كانت عليه البلاد من تخلف في

ميدان العلوم التطبيقية وفي مجال الصناعات والفنون، وشهد التدهور الاجتماعي الذي أصاب البلاد، والذي تمثل في انتشار الأمراض والخرافات، ومعاناة مصر من الأوبئة والطواعين، حتى إن طاعونًا كبيرًا أصاب البلاد عام ١٧٩١ أودى بحياة شيخه الزبيدي. وقد دعاه ذلك فيما بعد إلى أن ينادي بضرورة الأخذ بدراسة العلوم الطبية والهندسية إلى جانب الرسوخ في العلوم الشرعية والأصول الفقهية، التي رأى أنها لا تتعارض معها. ورُوي عن العطار وقراءاته أنه «كان يطلع على الكتب التي جُلِبت من بلاد الفرنج وترجمت إلى اللغة التركية واللغة العربية، وفيها أعمال كثيرة وأفعال دقيقة... وقد تتحول تلك الأعمال بواسطة الأصول الهندسية والعلوم الطبيعية من القوة إلى الفعل»[١٧].

وتفيد المصادر أن العطار أصبح شيخًا ومعلمًا بالأزهر منذ أواخر القرن الثامن عشر، بين عامَي ١٧٩٩ و١٨٠٢، وأنه ذكر ذلك في حاشيته على «شرح الأزهرية في علم النحو» للشيخ خالد. وكانت له حلقة بالأزهر تغص بالطلاب، وكان العلماء يتكاثرون على حلقته ليستمعوا، وذلك لتحرره الفكري وبعده عن الجمود، ودعوته الجديدة إلى الأخذ بالعلوم الحديثة مع الاهتمام بالعلوم القديمة، وأنه امتلك براعة في دراسة النحو عندما انتقد ما كتبه المتأخرون الذين كانوا استمرارًا للسلف، وعلى الأخص كتابات خالد الأزهري، الذي رأى فيه العطار جامعًا للمادة وناقدًا غير نزيه خلط بين مصادره خلطًا واضحًا ينم عن عدم وعيه بالاختلافات الفكرية. ولم تكن حاشية العطار على «شرح الأزهرية» مجرد نقد لخالد الأزهري، بل كانت نقدًا لأستاذه محمد الأمير كذلك، حيث نقد العطار الكتب التي كان أستاذه قد امتدحها. وعمومًا فإن نظرة العطار الناقدة في كتاباته المبكرة كانت أقرب إلى الصحوة، حيث بدأ يعيد تقييم ما كتبه الجيل السابق وينتقد إصراره على استخدام لغة الماضي دون سواها[١٨].

* * *

أما عن علاقة العطار بالفرنسيين في مصر فالمعروف أنه عند بداية الغزو هرب إلى الصعيد هو وبعض العلماء خوفًا من بطش الغزاة، واستقر به المقام في أسيوط لفترة تقرب من العامين (١٧٩٨-١٧٩٩) وهي فترة أطول مما قضاها رفاقه. وكان

الجبرتي، الذي فر إلى قريته بالدلتا، قد سبقه في العودة إلى القاهرة، لذا دارت بينهما المراسلات التي نشر الجبرتي بعضها في أحد كتبه، لتكشف عن أن صديقه العطار كان يمر بأزمة نفسية قاسية، ويعاني العزلة عن أحداث القاهرة، التي عاد إليها بعد معاناة أخرى من متاعب الحجر الصحي بسبب الطاعون، وأخطار الطريق الذي كان معرضًا لغارات البدو(١٩).

المهم أنه عندما عاد إلى القاهرة واستأنف التدريس بالأزهر، وجد أمورًا كثيرة قد تغيرت، وأن كثيرًا من معايير السلوك الاجتماعي قد اختلفت، وأنه صار بوسع كثيرين من ذوي المكانة المرموقة أن يتصلوا بالفرنسيين، فلم يرَ بأسًا من أن يتصل بهم وأن يعقد معهم صلات تسمح له باستكشاف ما عندهم من علوم وفنون حديثة. وبالفعل اطلع على ما لديهم من كتب ومؤلفات، ورأى آلاتهم وتجاربهم العلمية، مما أكد لديه فكرة أهمية العلوم الطبيعية وضرورتها لمصر والمصريين، خاصة بعد أن اطلع على كتب في العلوم الرياضية والآلات الفلكية والهندسية، وقد ذكر عنه علي مبارك أنه «اتصل بناس من الفرنساوية، فكان يستفيد منهم الفنون المستعملة في بلادهم، ويفيدهم في اللغة العربية ويقول إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها، ويتعجب مما وصلت إليه تلك الأمة ـ الفرنسية ـ من المعارف والعلوم وكثرة كتبهم وتحريرها وتقريبها لطرق الاستفادة»(٢٠).

وعلى الرغم من قِصر الفترة التي اختلط فيها العطار بالفرنسيين (١٧٩٩-١٨٠١)، فإنها كانت ذات تأثير مهم في حياته، نظرًا إلى ما اطلع عليه عندهم من منجزات الحضارة الحديثة. وتفيد المصادر أنه أفرط في الاختلاط بهم، منبهرًا ومأخوذًا. وعندما تنبه إلى ما سوف يجره عليه ذلك من مآخذ باعتبارهم أعداء البلاد والملة، قرر ألا يذهب بعيدًا في علاقاته الاجتماعية معهم، وكتب في سيرته الذاتية المتناثرة عن مسلكه، الذي فسره بموجة من التحرر النفسي مرَّ بها بعد فترة الصعيد. وقد كتب مقامة شهيرة في الفرنسيين وعلاقته بهم، اعترف فيها بانجذابه إليهم، ووصفهم بأنهم قوم مسالمون، لا يشددون الوطأة إلا على من حاربهم، وعَبَّر عن إعجابه بحبهم للفلسفة «وحرصهم على اقتناء كتبها وإعمال الفكرة فيها والروية». ومن الملاحظ أن نظرته إليهم كانت نظرة إنسانية، وأنه انساق وراء مشاعره

الشخصية بعد أن «حثُّوه على الملازمة عندهم، ولكنه رفض حتى لا يتعرض لسهام الملامة والعداوة والاحتقار من بني قومه»[٢١].

وفي ظل اضطراب الأوضاع في مصر، وانتشار الفوضى خلال الفترة التي أعقبت رحيل الفرنسيين بعد فشل مشروعهم الاستعماري، آثر الشيخ حسن العطار الرحيل في رحلة علمية إلى كل من إسطنبول ودمشق، وقد روى لطلابه في دمشق أن الحواشي التي جمعها على «شرح الأزهرية في علم النحو» كان قد جمعها وقت تدريسه لذلك الكتاب في الأزهر، وأنه عندما شرع في نقلها من المسودة «دهم مصر ما دهمها من حادثة الفرنسيين الكفرة فخرجتُ من مصر فارًّا إلى البلاد الرومية، مستصحبًا للمسودة وغيرها من بعض كتبي»[٢٢]. ولم يتضح لنا ما الذي يعنيه بهذه الحادثة، فالفرنسيون كانوا قد رحلوا عن مصر نهائيًّا في أكتوبر ١٨٠١، وكان العطار قد رحل إلى إسطنبول عام ١٨٠٢.

وقد فسر «بيتر جران» هروب العطار من مصر بأنه عندما انتهى الاحتلال الفرنسي وجد العطار نفسه معرضًا للشبهة، مما أجبره على الفرار، وأضاف إلى ذلك عدم اتزان شخصيته كعامل آخر من عوامل رحيله، وأنه ربما لم يجد مصدرًا ثابتًا للرعاية في المستقبل[٢٣]. لكن المسألة أبسط من ذلك بكثير، وتتصل باضطراب الأوضاع، وقلق العطار وعدم قدرته على مواجهة الأوضاع الجديدة في ظل الفوضى التي عمت مصر عقب رحيل الفرنسيين، واستمرت حتى تولى محمد علي. ومن هنا كان إيثاره السلامة والرحيل لطلب العلم في تركيا، حيث سيجد الأمان المفقود، وشخصيات مرموقة تعاونه وتدعمه، ومناخًا علميًّا ومؤسسات ومكتبات عامة تتيح له فرصة دراسة العلوم العقلية التي كانت ضعيفة في الأزهر.

ولذلك يمكن التأكيد على أنه كان يبحث عن حرية البحث والدراسة، خاصة في العلوم العقلية التي قضى بالفعل نحو ثماني سنوات يدرسها في تركيا، أعقبها بخمس سنوات أخرى في دمشق التي رحل إليها برفقة صديق سوري كان معه في إسطنبول. وفي دمشق وجد مكانًا ملائمًا لدراساته وتحقيق آماله وتطلعاته، ووجد نفسه حرًّا في دراسة الشعر الأندلسي الذي أحبه، ودرس أيضًا كتابات ابن عربي.

في سنواته الأولى في إسطنبول، توطدت صلاته برجال الدين الرسميين عندما

كان يدرس ويكتب في أصول الدين، ثم لم يلبث أن اشتغل بدراسة علم الهندسة التقليدية، ووضع نتائج دراساته فيها وفي علم الفلك في أحد مؤلفاته. وبعد فترة غادر إسطنبول إلى الإسكندرونة، حيث أقام بها بين عامَي ١٨٠٦ و١٨٠٧، وهناك أنجز كتابًا في النحو. وعندما زار ساحل البحر الأسود وأزمير، شرع يبدي اهتمامًا جديًّا بدراسة الطب، التي كان يهفو إليها في صدر شبابه ولكنها لم تتيسر له حينذاك. ولذلك آثر العودة إلى إسطنبول عام ١٨٠٨، ليستمر في دراسة الطب حتى رحيله إلى دمشق عام ١٨١٠. وقد أخذ في دراسة مستوى متقدم من الطب على أيدي الأطباء الأوروبيين، خاصة في علم التشريح، وأشاد بنشاط هؤلاء الأطباء في مستشفيات إسطنبول، وكان خلال دراسته هذه يقيم في منزل كبير الأطباء، «الحكيمباشي». وقد تمكن من تأليف عمله الرئيسي في الطب عام ١٨١٤، «راحة الأبدان في نزهة الأذهان»، وتحدث فيه عن أهمية غرفة التشريح، «التشريحخانة»، وخلص إلى أن هذا علم لا يمكن متابعته بجدية إلا بالنظر والمشاهدة، وأن ما يعرفه الإنسان بالأدلة المنطقية لا يكفي.

وفي تركيا درس الفقه، وصادق مجموعة من المصلحين منهم الملا أحمد قاسم أفندي ومحمد عطا الله، وربما يكون قد اقتنع بمعارضتهم للتنازل عن السلطة للأجانب والخروج على التقاليد الوطنية في الإصلاح، التي أرساها السلطان سليم الثالث، وقد تبنى العطار هذا الاتجاه الإصلاحي نفسه عندما عاد إلى مصر وعمل في خدمة محمد علي ونظامه. وعمومًا، غادر إسطنبول إلى دمشق مع أحد خلصائه السوريين ليستزيد من الحرية في طلب الدراسة والعلم، وهناك أقام في إحدى المدارس «الحنفية»، وألف كتابًا في «أدب البحث» أو الجدل، وجعل يدرس الطب والتشريح، وكان من بين طلابه شيخ أصبح عميدًا لأطباء سوريا، فقد كان يمنح الإجازات في الطب لبعض تلاميذه، ومع أنه كان يدرِّس في حدود الإطار الشامل لطب ابن سينا، إلا أنه لم يكن يلتزم بآرائه، وإنما يعلِّم ما استفاده من الطب الحديث(٢٤).

* * *

عاد حسن العطار إلى القاهرة عام ١٨١٥ وقد زادته رحلاته علمًا ودراية وخبرة،

ليستأنف التدريس بالأزهر من جديد ويحرز شهرة فائقة، حتى إن الشيوخ الآخرين من زملائه كانوا يجلسون إلى حلقته ليستمعوا إلى محاضراته التي تبهر سامعيه، خاصة المحاضرات في «تفسير البيضاوي» التي كان يقدمها بطريقة جديدة. فكان يبدأ برواية النص ثم يحلله، أي من الرواية إلى الدراية، وهي طريقة لم تكن مألوفة حينذاك. وفي أواخر العشرينيات من القرن التاسع عشر انتقل إلى طريقة جديدة للتدريس لخلصائه من تلاميذه وأصدقائه، حيث جعل يلقي عليهم دروسًا أكثر أهمية في منزله، بعد أن ضاق به الأزهريون ذرعًا. وكانت الدروس الجديدة ذات طابع عقلي يصطفي به الصفوة التي تمتلك الموهبة والرغبة في المشاركة في الحياة الثقافية الجديدة التي أوجدها نظام محمد علي. وكان يختص من الصفوة طلابًا يضيف إلى التدريس لهم مواد أخرى كالتاريخ والجغرافيا والطب وغيرها، مؤمنًا برؤية خاصة بشأن وحدة الحضارة وارتباط عناصرها بأسس عقلية رحبة.

وقد استطاع العطار أن يحرز شهرة كبيرة من خلال نشاطه العام، حتى برز كعالِم من هؤلاء الذين كانوا في خدمة النظام الجديد وساعدوا على تكوين مؤسساته وتشكيل توجهاته الثقافية، كالمدارس الجديدة والبعثات وحركة الترجمة، وفِرق الجيش التي أشرف الفنيون والمستشارون الأوروبيون على تدريبها. وكان النظام الجديد في حاجة إلى متحدثين باسمه، يدافعون عن إجراءاته وعن شرعيتها، فكان العطار أحد أعمدته، خاصة أن المناخ العام كان مواتيًا لما يحب. وقد صارت اللغة العربية ضرورية لتسيير أمور الدولة، بعد أن تم التخلي عن التركية العثمانية كلغة للإدارة وشؤون الحكم، وصارت الصحافة والطباعة من أهم مراكز الإنتاج الثقافي والأدبي، وقد جذبت كوكبة من الكُتاب الموهوبين في اللغة والأدب، كان العطار رائدًا لهم. وكان من أبرز تلاميذه رفاعة الطهطاوي، الذي لازمه منذ عودته إلى الأزهر وحتى رحل إلى باريس، وكذلك الشيخ محمد عياد الطنطاوي الذي رحل إلى روسيا وأشاد المستشرقون الروس بجهوده وكتاباته[٢٥].

بلغ العطار مكانة في ظل النظام الجديد جعلته قادرًا، من خلال علاقاته، على تقديم طلابه إلى رجال الطبقة الحاكمة، وترشيحهم للسفر والمناصب ـ رفاعة الطهطاوي خير مثال على ذلك ـ فضلًا عن تعيين كثيرين منهم محررين وكُتابًا في

الصحافة. وقد كتب العطار كتابًا في الإنشاء اشتهر باسمه، وكان يستهدف به تدريب الصفوة البيروقراطية الجديدة على فن التحرير وكتابة الرسائل الديوانية والإدارية. وقد أراد بهذا الكتاب، الذي قصد به في البداية رجال مدرسة الجهادية، أن يسهم عمليًّا في خدمة الإدارة الحديثة. والمعروف أنه، في هذا الكتاب، مدح محمد علي لقدرته على تصحيح الأخطاء، ولكونه شجاعًا يمتلك جيشًا قادرًا، ووصفه بأنه «مدبر الممالك، مؤمِّن المسالك، منوِّر الحوالك، زينة الأسرَّة والأرائك، قامع البغاة مبيد الطغاة»[٢٦].

حتى أواسط العشرينيات، لم يكن العطار على صلة مباشرة بمحمد علي، ولكنه كان صديقًا لإحدى الشخصيات التي تحتل مكانة مرموقة في نظامه، وهو عبد الرحمن سامي باشا، الذي كان قائدًا عسكريًّا وصار سكرتيرًا خاصًّا لإبراهيم باشا ابن محمد علي. نتج عن هذه الصداقة توليه مسؤولية تحرير صحيفة «الوقائع المصرية» التي أنشأها محمد علي وجعلها لسان حال حكومته والجريدة الرسمية للدولة، وكان العطار يحرر القسم العربي فيها (١٨٢٨-١٨٣٠)، ثم تولى عام ١٨٣١ رئاسة مجلس المشورة الذي أسسه محمد علي، حيث جمعت بينه وبين العطار رؤية فكرية مشتركة نتيجة اهتمامهما بالعلم والحكمة وبالتقدم الذي أحرزه الباشا. وهكذا كان من ثمار صداقة العطار لعبد الرحمن باشا سامي، الذي قدمه إلى محمد علي، أن عُيِّن في أهم وظيفتين تولاهما، وهما رئاسة تحرير «الوقائع المصرية» ثم مشيخة الأزهر. ومن الواضح أن العطار كان على علاقة جيدة بإبراهيم باشا، وقيل إنه عمل رائدًا له لفترة قصيرة، وإنه كتب قصيدة في مدحه عندما عاد ظافرًا من حروب الشام. وكان العطار، بحكم الظروف والملابسات، يضطر إلى نظم الشعر في المديح، كمدحه لمحمد علي وابنه إبراهيم، وإن كان يعترف بأنه لم يكتب شعرًا صادقًا إلا في النسيب، وأن غيره من الشعر لم يكن يخطر على باله إلا قسرًا «وإن أتيت بشيء منه فإني معترف بأني جئت شيئًا إِمْرًا»[٢٧].

وكتب الجبرتي عن تأثر حسن العطار بوفاة صديقه إسماعيل الخشاب عام ١٨١٥، فذكر أنه ترك نظم الشعر «إلا بقدر الضرورة ونفاق أهل العصر... واشتغل بما هو خير من ذلك وأبقى ثوابًا فيما هنالك من تقرير العلوم وتحقيقها والتأليفات

المتنوعة في الفنون المختلفة وتنميقها، وهو الآن على ما هو عليه من السعي في خدمة العلم وإقراء الكتب الصعبة، وله بذلك شهرة عند الطلاب»[٢٨].

لقد هيأت شهرة الشيخ حسن العطار في العلم والتأليف والتدريس، وكذلك علاقاته ومكانته، المجال أمامه لكي يتولى مشيخة الأزهر بعد وفاة الشيخ الدمهوجي في مارس ١٨٣١، ليظل بها حتى وفاته في فبراير ١٨٣٥. ويبدو أن المكانة التي احتازها داخل الجامع الكبير كانت تثير حسد زملائه، الذين كانوا ينفسون عليه كفاءته وعلاقاته خارج الأزهر. وكان على رأس منافسيه الشيخ الضرير حسن القويسني، الذي كان مرشحًا للمنصب قبل العطار، ويحسده لتفوقه في العلوم العقلية على وجه الخصوص، ولذلك تعمد ملاحقة العطار بإثارة العقبات والمشكلات أمامه، حتى اضطره إلى طلب إعفائه من المشيخة. ولم يهدأ بال الشيخ القويسني حتى بعد وفاة العطار وتوليه هو المشيخة بعده عام ١٨٣٥، حيث أعلن أن أسرة العطار لا حق لها في ممتلكاته الشخصية التي تركها لابنه أسد، الذي كان قاصرًا وأمه جارية، بل هدد القويسني ببيع الأم. وقد جرت عملية نهب لمكتبة العطار من بيته في أعقاب وفاته، حتى أصدر محمد علي قرارًا بمنع الشيوخ من دخول المنزل بعد أن فُقد منه الكثير.

ومن المعروف أن العطار عانى معاناة شديدة بين أوساط الأزهريين وداخل إدارة الأزهر خلال سنيِّ حياته الأخيرة، وقد نفَّسَ عن مشاعره في قطعة نثرية كتبها قبيل وفاته بوقت قصير ـ على هامش مخطوط في التاريخ كان يخص رفاعة الطهطاوي ـ ذكر فيها:

> إنني حين وليت مسجد الأزهر في آخر عمري نسيت كل شيء حصلته من العلوم وأفنيت فيه عمري، وضعف بصري، وحال اجتماعي بالناس بيني وبين ما يعود على نفعي في ديني ودنياي، ولا أرى إلا عدوًّا في ثياب صديق... اللهم سلمني من أذاهم وحُلْ بيني وبينهم[٢٩].

وعلى الرغم من أن العطار ظل في مشيخة الأزهر نحو سنوات أربع (١٨٣١-١٨٣٥)، فإنه تعرض للنقد على اعتبار أنه لم يتناول الأزهر بالإصلاح والمعالجة مما كان هو نفسه يشكو منه، سواء من نقص في برامجه وكتبه أو الموضوعات التي

تدرس فيه والاتجاهات التي تسوده. وقد انتقده أحد علماء الأزهر المحدثين، وهو الشيخ عبد المتعال الصعيدي، الذي ذكر أن العطار أهمل الأزهر «مكتفيًا بصوت خافت أرسله في مواضيع يصعب الحصول عليها من حاشيته على شرح جمع الجوامع، وكان عليه أن يجهر بذلك الصوت بين جنبات الأزهر لينبِّه أهله من غفلتهم ويوقظهم من رقدتهم»(٣٠).

ويبدو أن شخصية العطار كانت من النوع غير القادر على خوض المعارك، فلم يكن شخصية «نضالية» إن جاز القول، بل وُصف بضعف الروح وفتور الهمة، وبالاضطراب في شخصيته أحيانًا، وقراءة سيرته الشخصية قد تعطي ذلك الانطباع. لكن من الواضح أنه جارى اتجاه محمد علي في شأن الأزهر وإغفاله إصلاحه، فقد آثر محمد علي أن يتركه على حاله وعلى نظامه القديم مخافة أن يثير غضب العلماء والشيوخ، وقد كان يرى أن الوقت لم يصِر مناسبًا بعد لإصلاح الأزهر، وأن نفوس رجاله ليست مهيأة لذلك. وربما رأى العطار أن يساير هذه السياسة وأن يتجاهل ما كان ينادي به من قبل، ولعله رأى أن محمد علي يتجاوز بإصلاحاته العامة الدعوة إلى إصلاح الأزهر الذي لم يرَ بأسًا من إبقائه على حاله، ما دامت مصر قد دخلت عصر نهضة جديدة أعم وأشمل.

ويمكن القول إن المدارس العالية الفنية التي أنشئت في مصر في هذه المرحلة، كالهندسة والطب والصيدلة والألسن، مثلت استجابة حقيقية لما نادى به حسن العطار، وهو ضرورة التغيير. وكانت الكتب التي تُرجمت بالمئات في شتى العلوم والفنون والآداب هي الصدى المحقق لأمنيات العطار، وقد عبر عنها لتلميذه الطهطاوي الذي أنجز كثيرًا منها، ولا شك أن الطهطاوي قرأ ما كتبه أستاذه في حاشيته على شرح جمع الجوامع، أنه «من سَمَتْ به همته إلى الاطلاع على غرائب المؤلفات، وعجائب المصنفات، انكشفت له حقائق كثيرة من دقائق العلوم، وتنزهت فكرته إن كانت سليمة في رياض الفهوم»(٣١).

واستكمالًا لترجمة حياته فإن المصادر لا تشير إلى والدة حسن العطار، ولم نعرف شيئًا عن علاقته بها في طفولته وشبابه، ولم تتوفر أيضًا معلومات عن زواجه الأول، باستثناء أن زوجته الأولى كانت تركية، وأنها تُوفِّيت قبل وقت طويل من

زواجه للمرة الثانية من إحدى الجواري عندما كان في ذروة نجاحه وشهرته، ولذا لم يكن ثمة توافق بينه وبينها. واللافت للنظر أن موقف حسن العطار من النساء لم يكن على نفس موقفه العام من حيث تحرره وعقلانيته، فقد عُرف عنه أنه كان في بداية شبابه يرفض إمامة النساء، وكتب عن عدم جواز ذلك، وكان ينظر إلى النساء باعتبارهن متاعًا جنسيًّا، ويستخرج من الأحاديث النبوية ما يدعم رأيه في النساء باعتبارهن لا يصلحن لولاية شيء، وناقصات في العقل والدين[٣٢].

٣

عاصر العطار مرحلة تحوُّل مهمة وخطيرة في حياة مصر والمصريين، ومثلت كتاباته ونشاطاته العلمية جزءًا من هذا التحول وعاملًا من عوامله. وقد بدأت إرهاصات التحول في العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر، في شكل صحوة في العلوم والدراسات الكلاسيكية، وفي ثقافة مصر التقليدية، التي كانت توشك أن تنتقل إلى أعتاب نهضة حديثة تفرضها طبيعة التطور ومعطياته، وإن قطعتها حملة الغزو الفرنسي لتُطْلع مصر قسرًا على نمط من الحضارة الأوروبية الحديثة بشكل مفاجئ، وفي ركاب حملة عسكرية نجحت مصر في التصدي لها وإفساد مشروعها الاستعماري، فتولى أمرها والٍ عثماني طموح، بدأ يأخذ بأسباب النهضة الحديثة، بعد أن أمسك بزمامَي القوة والثروة في قبضته.

شهد العطار ذلك كله، وساهم بكتاباته في الفقه واللغة بطريقة حديثة في دفع عجلة الصحوة الكلاسيكية إلى الأمام. ومع فترة الانقطاع خلال الاحتلال الفرنسي، انقطع هو الآخر عن الحياة العلمية والثقافية في القاهرة ليقبع في صعيد مصر، خائفًا شبه محاصر. وعندما عاد إلى القاهرة راح يستطلع ويستكشف ما عند الغزاة الفرنسيين من بضاعة النهضة الأوروبية الحديثة، بفضول العالِم ورغبته في المعرفة، فتعامل معهم وتقرب منهم. لكنه ما لبث أن تراجع عن ذلك، ليبدأ رحلة علم ومعرفة جديدة خارج الوطن هذه المرة، مبتعدًا عن الفوضى والصراع اللذين أعقبا رحيل الفرنسيين من مصر. فذهب إلى تركيا، ربما ليكون قريبًا من الحضارة

الأوروبية. وظل في رحلته هذه نحو ثلاثة عشر عامًا، كان محمد علي خلالها يهدم أسس النظام القديم ويضع أسس نظام جديد «ينهض» بأوضاع مصر في ظل سلطة مركزية قوية.

ولا غرو أن تفتح رحلة العطار الطويلة أمامه آفاق إنتاج علمي وثقافي جديد، بعد استئنافه ـ على نحو أو آخر ـ الاحتكاك بالأوروبيين العاملين في خدمة الدولة العثمانية، ثم انخراطه في حياة علمية مختلفة في إسطنبول تتصل بالاتجاهات الجديدة في الغرب، خاصة في مجال العلوم العقلية. وأثارته أيضًا دراسة الطب وما وصل إليه، فتعلم منه وكتب فيه وفي غيره، ثم عاد إلى مصر في الفترة نفسها، تقريبًا، التي كان محمد علي يفكر ويخطط فيها لوضع أسس بناء دولة حديثة في مصر، قوامها جيش عصري وتعليم مدني وثقافة وإدارة حديثتَين، متعاملًا مع أوروبا ومنفتحًا عليها. لذلك لم يكن غريبًا أن يعجب العطار بذلك وينخرط في مشروعه، لينتقل بثقافة القرن الثامن عشر، بما فيها من بذور نهضة ذاتية، إلى عصر نهضة وإصلاح جديد، قيِّض له أن يساهم فيه بشكل واضح، ليكون همزة وصل بين مرحلتين من مراحل تطوُّر مصر الحديثة ونهضتها.

وإذا كان لنا أن نتساءل عن جوهر الإسهامات الحقيقية والجادة التي قام بها الأستاذ الأكبر لرفاعة الطهطاوي وجيله من مفكري النهضة المصرية الحديثة، فسوف يبرز لنا أن العطار كان من دعاة الاجتهاد، وقد ارتبط ذلك باهتمامه بالعلوم العقلية منذ تَفَتح وعيه وصار له إنتاج فكري، ثم ازداد وضوحًا مع دراسته في فترة وجوده في إسطنبول، خاصة عندما درس الطب والعلوم والمنطق وأدب البحث على نطاق واسع، وظهر أثر ذلك فيما كتبه وألَّفه في أصول الدين، فاتسمت كتاباته بنظرة متفتحة ولغة جديدة، وبدا هذا واضحًا عندما عاد إلى مصر عام ١٨١٥، وطفق يدرس كتاب «الطوالع» للبيضاوي وما كتبه تلميذه الإيجي في علم الكلام، فكان واضحًا أن العطار يقدم فكرًا جديدًا يحفل بالتحليل والمنطق أكثر من اهتمامه بحشد المعلومات وتراكمها، فضلًا عن أنه عمل على تحديد المصطلحات الرئيسية في مذهبه، الذي يعتبر الاجتهاد فرضًا على المؤمن. وظهرت تحليلات العطار في حاشيته على كتاب «جمع الجوامع في أصول الفقه»، وكانت اجتهاداته تنطوي

على نظرية نقدية لتراث القرن الثامن عشر وما قبله، وكان ذلك في حد ذاته يمثل جرأة غير معهودة في زمنه[٣٣].

سيبرُز لنا أيضًا أن كتابات العطار تقع في قلب التراث العقلاني لمصر في القرن التاسع عشر، فقد شارك في الصحوة التي شهدها علم المنطق خلال فترة الإصلاح في ذلك الوقت، والمعروف أنه كتب ثلاثة أعمال وعددًا من المقالات في المنطق. وعلى الرغم من النقد الذي وُجه إلى كتاباته في هذا المجال، فإنه عبر عن اقتناعه بأن المنطق ليس علمًا دينيًّا، وليس أيضًا من الفلسفة. وعلى الرغم من أن العطار عالج تراث علم الكلام وقضاياه استنادًا إلى العقل، فإنه كان يفعل ذلك داخل حدود الشريعة، وعمومًا فإن حاشية العطار على «شرح التهذيب» للخبيصي قد خلقت له صيتًا ذائعًا في مصر وخارجها، وصارت جزءًا من منهج التعليم العالي، شأنها شأن حاشيته على «شرح الأزهرية» في النحو[٣٤].

وكان العطار من المهتمين بأدب البحث أو علم الجدل، حيث كان يستخدمه في المسائل الدينية، وله فيه مؤلفات معروفة، منها حاشيتان على «الرسالة الولدية في آداب البحث والمناظرة» للمرعشي، وأيضًا «شرح المنظومة التي في آداب البحث». وخلال فترة وجوده في سوريا تحول إلى توظيفه في الأمور الدنيوية. وأنجز عملًا آخر في أدب البحث بعد عودته إلى مصر، بدا من خلاله وكأنه قد خطا خطوة كبيرة على طريق التقدم نحو الثقافة الدنيوية. وكان يؤكد أن هذا التخصص يخدم فروعًا كثيرة من العلم، وأنه لا يوجد حقل من حقول العلم يخلو من صراع الآراء واختلافها، وكثيرًا ما كان يبدي إعجابه بالمنهجية في علوم الغرب، ويثني على التخصص العلمي[٣٥].

وقد أبدى العطار اهتمامًا واضحًا بتنظيم أساليب تدريس النحو وتطويرها، باعتباره النحو علمًا عقلانيًّا، وبدا هذا واضحًا في أعماله في هذا المجال، حتى كان لكتاباته تأثيرها في الأجيال التالية. وبعد عودته إلى مصر عام ١٨١٥ هجر الأساليب العتيقة للتدريس والكتابة في النحو، التي كانت تميز كتابات القرن الثامن عشر، والتي مارسها هو نفسه في مطلع شبابه. وكان كتابه «مجموعة في علم التصريف» من أوائل مطبوعات مطبعة بولاق، فقد صدر عام ١٨٢٥ متضمنًا مختارات لعدد

من الكتابات الكلاسيكية في النحو بعد أن عالجها بطريقة جديدة وعصرية، مما جعله من طليعة كُتاب النحو في عصره.

كذلك كتب العطار عملًا مهمًّا في التاريخ، اتبع فيه منهج ابن خلدون الذي كان معجبًا به، ويبدو أن هذا العمل كُتب بإيحاء من رجال الدولة العثمانية، وعنوانه «رسالة في تحقيق الخلافة الإسلامية ومناقب الخلافة العثمانية»، وقد استطاع فيه أن يناقش القضايا التي عرضها استنادًا إلى الجدل العقلاني بصورة أكبر من التبجيل التقليدي النابع من العواطف الدينية، وبلغة جديدة تخففت من السجع المألوف، وبطريقة معالجة استندت إلى المنطق والتحليل لفكرته المحورية. وكان اهتمام العطار بالجغرافيا الكلاسيكية والرحلات كبيرًا، فكان يقرأ متونها مع الطهطاوي، ويسجل ملاحظاته على هوامش الكتب في أثناء القراءة، ومطالعة هذه الملاحظات تكشف عن منهج استدلال عقلي في نظرته إلى القضايا التي يتناولها. وتتضح النظرة نفسها في مقدمة العطار لطبعة بولاق لكتاب «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» الذي كان الطهطاوي قد كتبه بتوجيه من أستاذه، فذكر العطار في تقريظه للكتاب أنه يدفع كل إنسان إلى الرحيل من بلد لآخر بحثًا عن المعرفة[٣٦].

وكان من أهم المجالات التي ساهم فيها العطار بنصيب وافر دراسته للطب. وكان كتابه الأساس «راحة الأبدان في نزهة الأذهان»، شرحًا لمتنٍ كَتبه الأنطاكي. واعتُبر هذا الكتاب من أهم إنجازات الكلاسيكية الجديدة، حيث نظر فيه العطار إلى مصادره نظرة نقدية، خاصة ما كتبه ابن سينا وابن النفيس والبغدادي وغيرهم، مما يكشف أنه كان على دراية واسعة بالطب الإسلامي، فضلًا عن تأكيده على الأهمية الكبيرة للتشريح التجريبي من أجل دقة التشخيص والمعرفة الدقيقة لطبيعة الأعضاء ووظائفها[٣٧].

وبالإضافة إلى ما سبق، وضع العطار أهم عمل في الفقه وأصول الدين في عصر الإصلاح، وهو حاشية على متن تقليدي هو «شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع لعبد الوهاب السبكي»، وقد وضعه في جزأين بين عامَي ١٨٢٨ و١٨٣٠. وتُعتبر هذه الحاشية من أهم ما كتب في العقود الأخيرة، حيث تكشف عن مقدرة عالية على التفكير النقدي المنظم، فضلًا عن الفكر

المتحرر، وقد كتبها بعدما لاحظ إعراض شيوخ الأزهر عن كتب المتقدمين، ولذلك أخذ يلومهم، وقد كتب:

> من تأمل في علمائنا السابقين يجد أنهم كانوا، مع رسوخ قدمهم في العلوم الشرعية، لهم اطلاع عظيم على غيرها من العلوم والكتب التي أُلفت فيها، حتى كتب المخالفين في العقائد والفروع، وأعجب من ذلك تجاوزهم إلى النظر في كتب غير أهل الإسلام... ثم هم، مع ذلك، ما أخلُّوا في تثقيف ألسنتهم برقائق الأشعار ولطائف المحاضرات، ومن نظر في ذلك وفيما انتهى إليه الحال في زمان وقعنا فيه، عَلِمَ أنَّا منهم بمنزلة عامة أهل زمانهم، فإن قصارى أمرنا النقل عنهم بدون أن نخترع شيئًا من عندنا، وقد اقتصرنا على النظر في كتب محصورة ألفها المتأخرون المستمدون من كلامهم، نكررها طول العمر، ولا تطمح نفوسنا إلى النظر في غيرها، حتى كأن العلم فيها(٣٨).

والعبارة السابقة خير ما نختم به هذا الفصل، فهي تلخص طريقة تفكير العطار وعمق نظرته، وقدرته على إثارة الفكر والتأثير فيه، وتكشف عن ثقافة عميقة ومقدرة نقدية كبيرة، وعن أنه، كعالم وفقيه، لم يكن فيه تزمت أو جمود أو انغلاق، وإنما كان واسع الأفق، رقيق الذوق، فوق كونه أديبًا مطبوعًا، ومفكرًا ومصلحًا مستنيرًا، استطاع التأثير في أبرز تلاميذه وهو رفاعة الطهطاوي ـ أبو الفكر المصري الحديث ـ الذي دفع بالصحوة الكلاسيكية إلى مجالات ثقافية عصرية مستنيرة أرحب وأعمق.



الفصل الثاني
رفاعة الطهطاوي ومفهوم السلطة السياسية

١
سيرة حافلة

لا خلاف بين المؤرخين على اعتبار أن رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) هو رائد تأصيل الفكر المصري وتحديثه، فهو أبو الفكر المصري الحديث بغير جدال. ولأنه ترك تراثًا ثقافيًّا وفكريًّا متنوعًا وكبيرًا، فقد كان ولا يزال موضوع دراسات كثيرة، تتناول إسهاماته في مجالَي الفكر السياسي والاجتماعي، فضلًا عن مجالات اللغة والأدب والتاريخ، والعلوم الإنسانية والاجتماعية عامة.

وقد لقي تراثه في الفكر السياسي اهتمامًا خاصًّا، باعتباره طَرق مجالًا جديدًا لم تحفل به الثقافة المصرية منذ بداية العصر الحديث. ولعل دراستنا لأحد موضوعات فكره السياسي، وهو رؤيته للسلطة السياسية، تتيح لنا إضاءة جانب مهم من جوانب هذا الفكر الثري، وهو ما يقتضي، بطبيعة الحال، الإشارة بتركيز إلى خلفية تكوين هذا الفكر، الذي أنتَج، بعد عملية تراكم وهضم وتمثل واعٍ، إسهامات جديدة على جانب كبير من الأهمية، كانت رائدة في عصرها، وامتدت آثارها إلى ما بعد عصر رفاعة الذي شمل معظم القرن التاسع عشر، وربما امتد إلى عصرنا الذي كُتِب عليه أن يعيد تلقي دروس التنوير الأولى وتكرارها؛ تلك الدروس التي ساهم فيها الطهطاوي بجهود فذة وبقسط وفير.

واستنادًا إلى منهجنا التاريخي نقترح أن نقسم تكوين الطهطاوي العلمي والثقافي

إلى مرحلتين متكاملتين: الأولى تبدأ منذ نشأته في إحدى قرى صعيد مصر، وتمتد حتى سفره في رحلته الشهيرة إلى باريس عام ١٨٢٦، والثانية منذ سفره وحتى عودته إلى مصر عام ١٨٣١، مع ملاحظة أن تكوينه استمر إلى ما بعد ذلك. فقد واصل قراءاته في التراث العربي من ناحية، وعكف على ترجمة كثير مما أنتجته الحضارة الأوروبية في مجالات عديدة من ناحية أخرى؛ أي أن عملية تكوين رفاعة استمرت، وخبراته نضجت، وهو ينتج ثقافةً وفكرًا جديدين، ما أسفر عن نتاجه الفكري المتميز في سنواته الأخيرة.

بالنسبة إلى المرحلة الأولى التي دُرِسَت بما فيه الكفاية، يعنينا هنا أن نشير إلى بعض الحقائق المتصلة بموضوعنا. فقد نشأ في أسرة ميسورة تتصل بنسبها إلى أشراف الصعيد الذين يستمدون مكانتهم من ممارسة التعليم والقضاء، غير أن الأسرة تدهورت مكانتها بسبب سحب محمد علي كثيرًا من امتيازات هذه الفئة والتزاماتها وأراضيها، فجُرِّدت العائلة من ثروتها، لكنها لم تُسلَب ذوقها العلمي، حيث اضطر والده إلى هجر طهطا (١٨١٣) ومعه الصبي الذي لم يتجاوز الاثني عشر عامًا، إلا أنه أجاد القراءة والكتابة، وحفظ القرآن الكريم. وبعد وفاة والده تعهده أخواله، الذين كانوا من علماء عصرهم وشيوخه، ولهم إسهامات علمية وتراث نهل منها الصبي كثيرًا، حتى استطاع حفظ كثير من المتون المتداولة في المنقول والمعقول، ودرس عليها أيضًا بعض كتب الفقه والنحو، وبات طريقه إلى الأزهر ممهدًا وهو لم يكَد يبلغ السادسة عشرة من عمره (١٨١٧).

وقضى الطهطاوي أربع سنوات (١٨١٧-١٨٢١) في الأزهر طالبًا، تأهل بعدها ليكون أحد علمائه، وهناك عكف على الدراسة حسب نظامه القديم، فدرس علوم الدين واللغة والأدب. وكان أبرز ما درسه كتب «صحيح البخاري» و«جمع الجوامع» في الأصول، و«مشارق الأنوار» في الأحاديث، و«حِكم ابن عطاء الله»، و«تفسير الجلالين»، و«شرح الأشموني على ألفية ابن مالك»، و«شرح ابن عقيل»، وغير ذلك من أمهات كتب الأصول والفروع التي كان يدرسها علماء زمانه، الذين أفاد منهم الطهطاوي على نحو منحه ثقافة إسلامية غنية، شكلت قاعدته الثقافية الأساسية.

ولكن أكثر هؤلاء العلماء تأثيرًا فيه، على نحو ما أشرنا إليه في الفصل السابق،

كان شيخه حسن العطار الذي اختلف عن رصفائه كثيرًا، حيث مثَّل تيارًا عقلانيًّا واعيًا، محدودًا لكنه كان موجودًا وممتدًّا. وتحول العطار من كونه أحد العلماء الذين درس عليهم الطهطاوي، إلى معلم وموجه ومرشد، وصار الطالب أثيرًا لدى الأستاذ، يلازمه في غير أوقات الدرس لينهل من علمه، وليتلقى علومًا أخرى كالتاريخ والجغرافيا والأدب، والأهم من ذلك كله أنه اشترك معه في الاطلاع على الكتب الغربية التي لم تتداولها أيدي علماء الأزهر. وينبغي الإشارة هنا إلى أن العطار كان أحد العلماء الذين زاروا المعهد العلمي، الذي أقامه «بونابرت» في مصر زمن حملته عليها، حيث اختلف إلى مكتبته واستمع إلى محاضراته. وتعرف في المعهد على شيء من علوم أوروبا الجديدة، ولعل الطهطاوي تعلم من أستاذه شيئًا عنها، مما ألهب شوقه لدراسة هذه العلوم.

والمعروف أن التلميذ الشاب تلقى على يد أستاذه العطار دروسًا في التاريخ والأدب، وتدريبات على دراسة التراث العقلاني في الجغرافيا الكلاسيكية، ويشير «بيتر جران» إلى أن العطار كان منبهرًا بالفرنسيين وثقافتهم، وأفرط في علاقاته مع علمائهم، وسعى من أجل أشكال جديدة للحياة الفكرية في مصر[٣٩]. فتأثر التلميذ بذلك كله، ولكن فضل أستاذه عليه كان أوسع مدى وأعمق أثرًا، فهو الذي سعى لتعيينه إمامًا لإحدى فرق الجيش الجديد، ثم إمامًا لأول بعثة أرسلها محمد علي للدراسة في باريس.

ويشير كُتاب سيرة الطهطاوي، خاصة صالح مجدي وعلي مبارك، إلى أنه في أثناء دراسته في الأزهر كان يلقي الدروس بالمساجد الجامعة، في تفسير القرآن وشرح بعض كتب الحواشي والتقارير والتعليقات، بل إنه ألف «أرجوزة في التوحيد» وهو طالب، ووضع خاتمة لكتاب ابن هشام «قطر الندى وبل الصدى» في النحو. وقد عُرِف عنه كذلك أنه كان أحيانًا يلقي دروسه في قصور أحد الأثرياء عندما يمر بضائقة مالية.

أثبت الطهطاوي من المقدرة العلمية والجدارة ما أهَّله ليكون أحد علماء الأزهر، بعد أن أتم فترة الطلب عام ١٨٢١. فصار يلقي دروسه في علوم الحديث والمنطق والبيان والبديع والعروض، والأهم من ذلك كله أنه كان في دروسه محققًا

مدققًا، يتعمق في فهم المعاني، ويعترض ـ أي يسأل ويجيب، ويخطئ ويصوِّب ـ ويجمع الفروع لأصولها والأشياء لمداركها. ولم يكَد يفهم ما يلقيه إلا الألمعي ذكي الذهن بحسب تعبير صالح مجدي[٤٠]، فلم يكن تدريسه تقليديًا يقوم على التحفيظ والترديد والاشتقاق، وإنما على نقد النصوص والروايات، وكانت دروسه تغص بالطلاب الذين أفادوا من منهجه وطريقته. وفي دروسه برزت ميوله وقدراته كمعلم أوضح ما تكون، فضلًا عن قدراته كعالم من طراز جديد.

ويبدو أن اشتغال الطهطاوي بالتدريس في الأزهر نحو عامين (١٨٢٢-١٨٢٤) لم يرتقِ بظروفه المادية، ولم يرضِ طموحاته الواسعة، وبسعي من أستاذه العطار التحق بوظيفة حكومية (ميري)، ربما ليضمن لنفسه عائدًا ماديًا مجزيًا وثابتًا. ولما كان الجيش هو باب هذه الوظائف آنئذٍ، رأى الطهطاوي أن ينتقل إليه بنشاطه وجهوده، فشغل وظيفة واعظ وإمام في أحد آلايات الجيش الجديد، الذي أسسه محمد علي بين عامَي ١٨٢٤ و١٨٢٦، وارتبط بمحمد علي منذ ذلك التاريخ، وبمشروعاته لتحديث مصر وتطويرها.

وربما يشكل هذا الارتباط واحدًا من عوامل تكوين الطهطاوي الثقافي والفكري أيضًا. ذلك أن هذا التكوين اتصل بسياق حركة التاريخ في زمنه، التي لم تكن عادية أو رتيبة، خاصة بين عامَي ١٨١٨ و١٨٢٦. فقد سعى محمد علي إلى بناء دولة جديدة، بدأ التفكير فيها خلال العقد الأول لتوليه السلطة (١٨٠٥-١٨١٥)، وزادت حركة الاتجاه إليها بعد عودته من حروب الجزيرة العربية (١٨١٨)، وكان انتقال الطهطاوي إلى القاهرة للدراسة في الأزهر قبل ذلك بعام.

واتجه محمد علي نحو بناء جيش عصري جديد وإدارة حديثة، ما اقتضى اقتصادًا وتعليمًا جديدين. وهنا نلاحظ أن انتقال الطهطاوي للعمل في الجيش هو انخراط في الإجراءات الجديدة، وكانت هذه الإجراءات عينها هي التي أدت إلى إرسال البعثات التعليمية إلى أوروبا، ودفعت به إلى باريس، أي أن هذا كله خلق مناخًا مواتيًا لنمو فكر الطهطاوي، وفتح آفاقه لاستيعاب المستحدث، والتحليق في عوالم جديدة من الثقافة والفكر.

أما المرحلة الثانية، وهي مرحلة تلقي الثقافة الأوروبية الحديثة في باريس

(١٨٢٦-١٨٣١)، فيلاحَظ أن اختيار محمد علي للطهطاوي ليكون إمامًا لإحدى فرق الجيش، ثم اختياره إمامًا لأول بعثة أرسلها إلى باريس، قد تركا أثرًا كبيرًا في نفسه. فالجيش الجديد كان نواة لمصر الجديدة، ولذلك ظل رفاعة طوال عمره يشيد بالفضائل والمنجزات العسكرية لمحمد علي، حتى إنه حاز رتبة قائمقام عام ١٨٤٣ نتيجة جهوده في قلم الترجمة. لكن اختيار الطهطاوي لبعثة باريس كان أشد تأثيرًا فيه، وربما كانت الأعوام الخمسة التي قضاها هناك هي أهم سنوات حياته، وأخصبها في تكوينه الثقافي والفكري.

وعلى الرغم من أن وظيفته كانت محدودة بإطارها الديني العام كإمام للبعثة، فإن سعة أفق رفاعة وقوة إرادته جعلتاه أكثر إقبالًا على دراسة العلوم من الطلاب الذين تم إيفادهم، فقد وجد الشاب ضالته، وألقى بنفسه في خضم الدراسة بحماسة فائقة، واكتسب معرفة دقيقة باللغة الفرنسية، ما أكسبه مقدرة عالية على الترجمة منها، حتى إن محمد علي أمر بضمه إلى عضوية البعثة ليجعله مترجمًا للعلوم الهندسية والطبية. درس أيضًا كتبًا في التاريخ القديم، والفلسفة الإغريقية، والميثولوجيا، والجغرافيا، والرياضيات، والمنطق، كذلك قرأ سيرة «نابليون»، وبعضًا من الشعر الفرنسي، و«رسائل اللورد تشسترفيلد إلى ولده». والأهم من ذلك كله أنه تعرف إلى شيء من الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر، عندما اطلع على مؤلفات «فولتير» و«كوندياك» و«روسو» و«مونتسكيو»، فترك عصر التنوير الفرنسي أثرًا مهمًّا في تفكيره، وفي الفكر المصري من خلاله(٤١). حاز الطهطاوي إذن ثقافة أوروبية، ومعرفة موسوعية جديدة أضيفت إلى دراسته وثقافته العربية الإسلامية السابقة.

يضاف أيضًا إلى خبرته وثقافته أنه كان يتابع ما يجري حوله في باريس من أحداث سياسية واجتماعية، ويدرسه بعقل واعٍ، فيتأمل المجتمع الفرنسي وعاداته وسلوكياته، وأفكاره ومعتقداته الأساسية، ويشارك بفكره ووجدانه أحداث الثورة التحررية التي اجتاحت فرنسا عام ١٨٣٠ وأطاحت بالملكية المطلقة وبالملك «شارل العاشر»، وجاءت بـ«لويس فيليب» وبنظام الملكية المقيدة بالدستور والقانون. صحيح أن محمد علي لم يود أن يعرف طلاب بعثته أكثر مما يريده هو أو أكثر مما أوفدهم لأجله، لكن الباب انفتح، حتى لو كان مواربًا، ورأى طلابه ـ

وعلى رأسهم رفاعة ـ نمطًا حضاريًا مختلفًا، وثقافة وتفكيرًا جديدين، وعاشوا في مناخ المجتمع الذي أنتج ذلك كله. وبدا واضحًا أن مصر بدأت تخرج من شرنقة العصر العثماني بجموده وتقليديته، وتتطلع، وإنْ بزاوية معينة أرادها حاكمها، إلى أن تصبح دولة حديثة، ولم يعُد بوسعها أن تتلقى فنًا من فنون الحضارة الحديثة من دون أن تتأمل في طبيعة هذا المجتمع الذي أنتجه.

عندما أنهى طلاب البعثة مرحلة دراستهم التمهيدية بنجاح عام ١٨٢٨، تحدث إليهم مشرف البعثة في فرنسا «المسيو جومار» فقال لهم:

ـ إنكم منتدبون لتجديد وطنكم، الذي سيكون سببًا في تمدن الشرق بأسره. ومصر كم تضاهي في ذلك فرنسا في أوائل هذا القرن. اقتبسوا من فرنسا نور العقل، الذي رفع أوروبا على سائر أجزاء الدنيا، وبذلك تردون إلى وطنكم منافع الشرائع والفنون التي ازدان بها عدة قرون من الأزمان الماضية. فمصر، التي تنوبون عنها، ستسترد بكم خواصها الأصلية، وفرنسا التي تعلمكم وتهذبكم، تفي ما عليها من الدَّين الذي للشرق على الغرب(٤٢).

كان في عبارات «جومار» ما يكفي للإشارة إلى دور هذه الطليعة ـ وفي مقدمتها رفاعة الذي كان قريبًا منه إلى درجة كبيرة ـ والرسالة الحضارية المنوطة بها عند عودتها إلى الوطن. فكأن «جومار» يذكي الجذوة التي أشعلها العطار في نفس الطهطاوي، ويوجهها إلى حيث تؤتي ثمارها.

* * *

عاد رفاعة الطهطاوي إلى وطنه وفي جعبته كتابه المهم والخطير «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، وقدمه لأستاذه حسن العطار، الذي قرَّظه وقدمه إلى محمد علي، الذي أعجِب به بدوره، وأمر بقراءة نسخه في قصوره، وأمر كذلك بترجمته إلى التركية، وتوزيع نسخه على الدواوين والوجوه والأعيان، والمواظبة على تلاوتها للانتفاع بها. وقد أحسن محمد علي استقبال رفاعة كعالم كريم، لكننا نتساءل: ألم يدرك محمد علي خطورة الدرس الذي قدمه رفاعة عن الفرنسيين ودستورهم وثورتهم؟ أم أنه اكتفى بالنظر إلى الكتاب بمعناه المباشر المتعلق بالتأريخ للبعثة وأحوالها وللرحلة، وبوصف باريس وحضارتها؟

وعلى الرغم من تعيين رفاعة مترجمًا في مدرسة الطب ثم في مدرسة المدفعية (١٨٣١-١٨٣٣)، ليترجم مؤلفات في العلوم الطبية والهندسية والعسكرية، فإنه كان يحلم بإنشاء عدد من المدارس العليا إلى جانب ما هو موجود، لتتألف منها جامعة. وبدأ يخرج تدريجيًّا عن مجال العلوم التي أريدَ له الاشتغال بها، وينفتح على المجال الأثير لديه، فأنشأ مدرسة للتاريخ والجغرافيا عام ١٨٣٣، وترجم لطلابه فيها فصولًا أسماها «التعريبات الشافية لمريد الجغرافية» (١٨٣٤)، فضلًا عن مجلد من جغرافية «ملطبرون»[٤٣] تحت عنوان «الجغرافية العمومية» (١٨٣٩).

واستطاع عام ١٨٣٥ أن يقنع محمد علي بإنشاء مدرسة للألسن، تهدف إلى «إيصال النفع إلى الوطن، الذي حُبُّه من الإيمان، وتقليل التغرب في بلاد أوروبا، حيث لا يتيسر لكل إنسان»، وبالفعل أنشئت المدرسة، وصار ناظرًا لها، وضمت أكثر من مائة مترجم مثقف، وخلال عشر سنوات قدمت أكثر من ألفَي كتاب مترجم إلى العربية. ويلاحَظ أن رفاعة كان مهتمًّا بتوجيه طلابه نحو ترجمة العلوم الإنسانية والفلسفية، فضلًا عن تكليف طلاب الفرق النهائية بترجمة كتب في التاريخ والأدب. وكان هو نفسه يُدرِّس الآداب والشريعة الإسلامية والتشريعات الفرنسية. فضلًا عن مباشرته اختيار الكتب المرشحة للترجمة وتوزيعها على المترجمين، والإشراف على تنظيم الترجمات ومراجعتها وتهذيبها، كل ذلك بروح المعلم صاحب الرسالة.

ومنذ عُهد إليه بالإشراف على صحيفة «الوقائع المصرية» في عام ١٨٤٢، طور هذه الصحيفة، وانتزعها من طابعها التركي ليجعلها صحيفة عربية في الأساس، وضمَّنها المقال السياسي في الافتتاحية، ليعلم قُراءه من خلالها كثيرًا عن النظم السياسية وأصول الحكم، بل إن المتخصصين في تاريخ الصحافة يذكرون أن هذه المقالات السياسية تمثل البداية الحقيقية لظهور فن المقال في الصحافة المصرية.

وقد تعرض الطهطاوي لمحنة الإبعاد والنفي عقب وفاة محمد علي، عندما قام عباس الأول (١٨٤٨-١٨٥٤) بالانقلاب على كل ما فعله جده، وحكم البلاد حكمًا رجعيًّا أصاب مؤسساتها بالتحلل والذبول، فانتكست النهضة التي ساهم الطهطاوي فيها بقسط وفير. وقذف به الوالي الجديد لتولي مسؤولية مدرسة بالخرطوم، كانت «اسمًا بدون جسم» كما وصفها، لكن المثقف الكبير قضى وقته

في تعليم الشباب السوداني، وفي ترجمة رواية «فنلون» المستقاة من الميثولوجيا اليونانية، وكان مؤلفها يعمل مربيًا لحفيد «لويس الرابع عشر»، وتُعَد من روائع الأدب الرمزي الذي يستهدف تقويم الحكام ونصحهم، ولا يخفى ما في الكتاب من تلميحات ونقد مُضمر لحكومة «لويس الرابع عشر». ووصف رفاعة الكتاب بأنه «مشحون بأركان الآداب، ومشتمل على ما به كسب أخلاق النفوس الملكية، وتدابير السياسات الملكية، لما اشتمل عليه من المعاني الحسنة، مما هو نصائح للسلاطين والملوك، تارة بالتصريح والتوضيح وأخرى بالرمز والتلويح»(٤٤).

شهدت سيرة الطهطاوي صحوة محدودة في عهد محمد سعيد باشا (١٨٥٤-١٨٦٣)، حيث عاد إلى مصر. وعلى الرغم من أنه لم تُتَح له الفرصة كاملة لاستعادة مكانته ونشاطه، فإنه عُيِّن عضوًا ومترجمًا بالقسم الأوروبي لمحافظة القاهرة عام ١٨٥٤، وأجرى محاولة لبعث قلم الترجمة من جديد، لكن سعيد لم يكن مؤمنًا بجدوى ذلك. ثم عُيِّن الطهطاوي عام ١٨٥٥ وكيلًا للمدرسة الحربية، فمديرًا لها، غير أن الأقسام والإدارات التي كان يشرف عليها ما لبثت أن ألغيت عام ١٨٦١، ليظل بلا عمل نحو عامين. إلى أن تولى إسماعيل باشا حكم مصر عام ١٨٦٣، فقُدِّر للطهطاوي أن يستعيد كثيرًا من حيويته ونشاطه، وأعيد قلم الترجمة حين أراد إسماعيل ترجمة القوانين الحديثة، وعيَّن الطهطاوي ناظرًا له.

واستطاع الطهطاوي مع تلاميذه ترجمة مجلدات القانون الفرنسي «كود نابليون»، وترجم الدستور العثماني، بالإضافة إلى القانون المدني، وقانون التجارة، إلخ. وأهم من ذلك عُيِّن الطهطاوي عضوًا في «ديوان المدارس» ـ وهو الديوان الذي أنيط به الإشراف على تنظيم التعليم في مصر ـ إلى جانب توليه مسؤولية رئاسة تحرير صحيفة «روضة المدارس» منذ عام ١٨٧٠ وحتى وفاته عام ١٨٧٣. وقد وضع الطهطاوي في هذه المرحلة الأخيرة من حياته كتابه المهم «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية».

من كل ما سبق نستطيع أن نشير إلى عدد من الملاحظات المهمة التي واكبت سيرة الطهطاوي خلال العقود الثلاثة الأولى من عمره، والتي ساهمت في تكوين قناعاته وأفكاره السياسية:

أولًا: إنه قرأ مؤلفات «روسو» وعلى رأسها كتاب «العقد الاجتماعي أو عقد التأنس والاجتماع الإنساني»، ووصفه بأنه عظيم في معناه. وقرأ جزأين من «روح الشرائع» لـ«مونتسكيو»، الذي وصفه بأنه «أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية، ومبني على التحسين والتقبيح العقليين». وقرأ أيضًا في الحقوق الطبيعية كتاب «جان جاك بُرلماكي»، وعلق بأن: «هذا الفن... يجعله الإفرنج أساسًا لحياتهم السياسية المسماة عندهم «شرعية»». وقرأ «رسائل اللورد تشسترفيلد إلى ولده» في التربية. كذلك عاصر نشر أهم نظريات «السان سيمونيين»، ولعله قرأها من خلال ما يتابعه في «كازيطات العلوم اليومية والشهرية، وفي كازيطات السياسات اليومية التي تذكر كل يوم ما يصل خبره من الأخبار الداخلية والخارجية المسماة البوليتيقية».

ثانيًا: اهتمامه الواضح بدراسة سيَر الحكام والملوك. فقد ترجم رثاء «فولتير» لـ«لويس الرابع عشر»، وأشرف على ترجمة «نظم اللآلئ في سلوك من حكم فرنسا من الملوك»، و«تاريخ الإمبراطور شارلكان»، و«الروض الأزهر في تاريخ بطرس الأكبر»، و«تاريخ كرولوس الثاني عشر ملك السويد»، و«تاريخ شارل العاشر» لـ«فولتير»، وكتاب «تاريخ ملوك فرنسا»، وكلها توضح اهتمامه بسير الملوك والحكام وتاريخهم السياسي[٤٥].

ثالثًا: اهتمام الطهطاوي بترجمة الدساتير، وقد رأينا كيف ترجم الدستور الفرنسي لعام ١٨١٨، الذي ثار الفرنسيون ضد ملكهم بسبب خرقه له، ثم تعديله عام ١٨٣٠، ومقارنته الدقيقة بين الدستور في كل من صورتيه، فضلًا عن اهتمامه بترجمة النظم والقوانين، وما يتصل بقضية الإدارة والحكم. فترجم «كود نابليون» مع تلاميذه ووضعوا موسوعة شكلت أساسًا للقانون المصري الحديث، وقدم دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والتشريع الفرنسي.

إذن أضاف الطهطاوي إلى تكوينه الفكري والثقافي في صدر شبابه دراسة أعمال فلاسفة الثورة الفرنسية، وبعض آثار حركة التنوير الأوروبية، حيث عاش مع أكثر العقول تقدمية في عصره وأشدها ثورية، فنهل بفكره ووجدانه من الفلسفات جميعًا، عقلانية ووجدانية، مثالية ومادية، وكانت كلها تلتقي على ضرورة زلزلة السلطات الملكية المستبدة، والقائمة على الحق الإلهي، والتخلص من النظام

الإقطاعي والأرستقراطي وامتيازاته الطبقية، وطغيانه المادي والروحي؛ وتطالب بإعادة بناء المجتمع الإنساني على أسس من تقديس الحرية والمساواة أمام الله والقانون وفرص الحياة، وتعديل العقد الاجتماعي بين البشر من عقد إذعان إلى عقد قائم على الاختيار الحر، وهو ما يسمى بالديمقراطية الليبرالية[٤٦].

اكتمل تكوين رفاعة الفكري كما اكتمل نضجه السياسي، بدرجة جعلته صاحب فكر ورأي وكلمة. وقد استمد أصول فكره السياسي والاجتماعي من ثلاثة ينابيع:

أولًا: ما تلقاه في صباه وبداية شبابه من تراث وثقافة عربية إسلامية، من الكُتّاب إلى الأزهر، طالبًا فعالمًا، مما شكل قاعدته الأولى، وتركه واعيًا بميراث الفكر السياسي الإسلامي، الذي لازمه طوال رحلة عطائه الفكري.

ثانيًا: معايشته لتجربة محمد علي في تحديث مصر منذ بدايتها، التي تزامنت مع بداية نضج الطهطاوي وتفتُّح وعيه، ورغبة الوالي في إنهاض مصر على أسس حديثة في شؤون الإدارة والمال والجيش والتعليم والاقتصاد، مما خلق مناخًا مواتيًا لفتح آفاق فكرية وعقلية أمام الطهطاوي.

ثالثًا: قراءاته في الفكر السياسي والاجتماعي الفرنسي وتراثه الغني، خاصة في تلك الفترة الخصيبة من التاريخ الفرنسي. ثم معايشته ومتابعته الدقيقة للحركة السياسية والثورية عام ١٨٣٠، التي كانت في جوهرها صراعًا على السلطة بين ملك أوتوقراطي وشعب ثائر ضده.

وقبل أن نتعرض لدراسة آراء الطهطاوي بشأن السلطة السياسية، يتعين علينا إبداء بعض الملاحظات الضرورية، التي يمكن إجلاؤها فيما يلي:

أولًا: إن الطهطاوي عاش كاتبًا ومفكرًا ومعلمًا ردحًا طويلًا من الزمن، ينوف على نصف القرن، وليس من الإنصاف أن نحكم على أفكاره وأطروحاته خلال مرحلة معينة من حياته، ثم نطلق أحكامًا عامة من دون تبصُّر بظروف الزمان والمكان والمكانة، التي تؤثر في تشكيل الآراء والأفكار. فهناك أحوال ومراحل عمرية خاصة تؤثر في صاحبها، فضلًا عن تغير العلاقات بتغير الموقع من السلطة وأربابها. فمناخ وجود الطهطاوي في مصر يختلف عن مناخ وجوده في باريس، ثم في السودان. وهو ذاته، في مرحلة شبابه بما فيها من حيوية وأحلام وبراءة،

يختلف عمَّا هو عليه في مرحلة الكهولة والشيخوخة، بعد أن عركته الحياة وسبر أغوارها. وعلاقته بمحمد علي تختلف عن علاقته بخلفائه. فقد عاش الطهطاوي حياة ممتدة، خصبة وثرية، حتى في أشد تحولاتها ضيقًا وعنتًا، وعاش مناخات متباينة، ولذلك كله كان ابن عصره بقدر ما كان ابن ذاته وتفكيره.

ثانيًا: إنَّ فهمنا لظاهرة السلطة في معناها العام ينصرف إلى اعتبارها تعني القوة والنفوذ، وأنها لذلك تعتبر أقدم تاريخيًّا من ظاهرة الدولة، وتشكل أحد المفاهيم الأساسية في الفكر السياسي عامة. بل إن الاتجاهات الحديثة تعتبر أن علم السياسة أصبح ينصب، بشكل جوهري، ليس على علم الدولة كما كان في الماضي، وإنما على السلطة أينما كانت وكيفما وجدت داخل أي تجمع بشري، حتى ولو كان بدائيًّا. وإذا كان هذا الفصل سيتركز حول مفهوم السلطة السياسية عند الطهطاوي، فإنه لن يتناول طبيعة السلطة لدى الجماعات أو المنظمات، أو حتى التنظيمات الاجتماعية، مما يحفل به السسيولوجيون عادة، ولن يعالج المفاهيم الاجتماعية المختلفة للسلطة، كالسلطة الاجتماعية المباشرة (سلطة العادات والتقاليد) أو السلطة المؤسسية التي تقوم على أساس المبادئ القانونية ونحوها. ومن ثم سوف يتركز على السلطة السياسية المتجسدة في فرد أو جماعة حاكمة داخل دولة، في جانبيها: التنظيمي، أي تنظيم الدولة/ الحاكم وأشكال ممارسته لها؛ والوظيفي، الذي ينصرف إلى الوظيفة والدور.

ثالثًا: سوف نحاول استجلاء أفكار الطهطاوي عن قضية السلطة السياسية من خلال دراسة أفكاره حول سلطة الحاكم، وأشكالها التنظيمية، وطبيعة حدودها وضوابطها، وهل هي مطلقة أم مقيدة. وسوف نحاول كذلك دراسة رؤيته لمصادر هذه السلطة ـ من أين تُستمد؟ أمن الحق الإلهي أم من الدساتير والقوانين؟ ـ وكيفية ممارستها، بالذات أم بالمؤسسات. وسيسوقنا الأمر بطبيعة الحال لتبين موقفه وأفكاره من القضايا المتنوعة المتصلة بالموضوع، كشكل الدولة، ومهمة المجالس النيابية، وسلطة الشعب، وغير ذلك.

رابعًا: ثمة ملاحظة أخيرة ربما يكون لها مغزاها، وهي أن الطهطاوي لم يستخدم مصطلح «السلطة السياسية» في أعماله، لكنه عبر عنه بكلمات أخرى تفيد المعنى

نفسه، مثل «القوة الحاكمة»، و«القوة الملوكية»، و«الحكومة»، و«الملك»، و«ولي الأمر»، إلخ(٤٧)، مما يفصح عن ثقافته الإسلامية على كل حال.

٢
السلطة السياسية في «تخليص الإبريز»

برزت معالجة رفاعة لقضية السلطة السياسية كأوضح ما تكون في كتاب «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، في الفصل الذي عنوانه «في تدبير الدولة الفرنساوية». وعلى الرغم من أن حديثه كان عمًّا شاهده وقرأه في فرنسا، فقد كان واضحًا من إشاراته المتعددة أنه يخاطب قومه وينبههم. فذكر في صيغة إجمالية أن أصل القوة (وتعني هنا السلطة) في تدبير المملكة لملك فرنسا، ثم للجماعة أهل «الشمبر دو بير»، أي مجلس الشيوخ أو ديوان المشورة، ثم لديوان «رسل العمالات»، أي مجلس النواب ووكلاء الرعية، ثم لديوان الوزراء ووكلائهم، ثم للديوان الخصوصي، ثم لديوان سر الملك، وديوان الدولة للمشورة.

ورأى رفاعة أن «ملك فرنسا صاحب قوة تامة في مملكته، بشرط رضاء الدواوين المذكورة». وبعد أن شرح الطهطاوي مهمة كل ديوان أضاف:

> ومن ذلك يتضح لك أن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وأن السياسة الفرنساوية هي قانون مقيد، بحيث إن الحاكم هو الملك، بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين(٤٨).

ينتقل الطهطاوي بعد ذلك إلى توضيح أن الدستور المعمول به هو «القانون الذي ألفه ملكهم المسمى «لويس الثامن عشر»، ولا زال متبعًا عندهم ومرضيًا لهم، وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل». ثم يزيد الأمر وضوحًا، فيذكر أن هذا الدستور «يسمى «الشرطة»، ومعناها في اللغة اللاتينية «ورقة»، ثم تسومح فيها فأطلقت على السجل المكتوب فيه الأحكام المقيدة»، ويقارن رفاعة بين ثقافته وما يترجمه، فيلاحظ أن «غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم»(٤٩)، لكنه يترجمه لقارئه ليعرف كيف «حكمت عقولهم بأن

العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم... والعدل أساس العمران». هكذا يوضح الطهطاوي أن هذا الدستور تشريع وضعي يختلف عمَّا هو معروف في العالم الإسلامي، لكنه يلتقي معه على أن العدل والمساواة هما أساسا الحكم والعمران والنهضة.

ويزيد الطهطاوي الأمر وضوحًا عندما يترجم نصوص مواد الدستور، الذي صدر عام ١٨١٨، بعد عودة أسرة «بوربون» إلى حكم فرنسا وتولية «لويس الثامن عشر» (١٨١٤-١٨٢٤) مقاليد الحكم، ويدعو إلى تأمل عبارات ونصوص بعينها، فيشير إلى تضمُّن الدستور مبدأ المساواة فـ«سائر الفرنسيس مستوون قدام الشريعة»، وكلهم خاضعون لحكم القانون، ولا أحد فوقه «حتى إن الدعوة الشرعية تقام على الملك، وينفذ عليه الحكم كغيره». كذلك يشير رفاعة إلى تضمُّن الدستور مبدأ الحرية، ويقرنه بالعدل الذي تقره الشريعة الإسلامية:

> فما يسمونه الحرية ويرغبون فيه، هو عين ما يطلق عليه عندنا «العدل والإنصاف»، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية، هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكَّمة والمعتبرة[٥٠].

ثم يبلور الطهطاوي مسألة وضع السلطة وممارستها كما وردت في الدستور، فيذكر أن تدبير أمر المعاملات يرجع إلى ثلاث مراتب: الأولى مرتبة الملك مع وزرائه، والثانية مرتبة «البيرية» (الشيوخ) المحابية للملك، والثالثة مرتبة رسل العمالات الذين هم وكلاء الرعية والمحابون عنهم، و«حيثما كانت رسل العمالات قائمة مقام الرعية ومتكلمة على لسانها، كانت الرعية كأنها حاكمة نفسها»[٥١]، أي أن وجود مجلس النواب يعني مشاركة الرعية في السلطة.

وقد ازداد فكر الطهطاوي وضوحًا فيما يتعلق بسلطة الملوك، عندما عقد فصولًا تحدث فيها عمَّا شاهده في باريس من قيام ثورة عام ١٨٣٠ المعروفة ضد الملك «شارل العاشر»، التي أدت إلى عزله. ونلاحظ في البداية أن الطهطاوي لم يسمِّها «ثورة»، وإنما اكتفى بكلمة «فتنة»، ربما ليتحاشى ما يمكن أن تثيره الكلمة. ويلاحَظ كذلك أنه قبل أن يتحدث عن أسباب الثورة أو «علة خروج الفرنساوية عن طاعة

مَلِكهم»، ربط بينها وبين طبيعة النظام السياسي ونظام الحكم، فذكر أن هناك فرقتين، هما: «المَلكية»، وهم أتباع الملك وأكثرهم من القسس وأتباعهم، ويؤمنون بتسليم الأمر لولي الأمر من دون معارضة من الرعية؛ والفرقة الأخرى أسماها «الحُرِّيين»، أي أتباع الحرية، وهم من الفلاسفة والعلماء وأغلب الرعية، ويؤمنون بأن المَلك مجرد آلة لتنفيذ أحكام القانون (الدستور). ثم أضاف الطهطاوي أنه توجد في فرقة «الحُرِّيين» طائفة عظيمة هي «الجمهوريون»، تريد أن يكون الحكم بالكلية للرعية ولا حاجة إلى ملك أصلًا، «ولكن لمَّا كانت الرعية لا تصلح أن تكون حاكمة ومحكومة، وجب أن توكل عنها من تختاره منها للحكم، وهذا هو حكم الجمهورية». ومعنى ذلك أن الطهطاوي عرض لمواطنيه نظم الحكم الثلاثة المعروفة في فرنسا آنئذ، وهي الملكية المطلقة، والملكية المقيدة (الدستورية)، ثم الجمهورية، وأوضح نوعية الفئات الاجتماعية لكل منها. وفي إشارته إلى تأييد رجال الدين للملكية المطلقة تلميح إلى استناد السلطة إلى الحق الإلهي. وكذلك أوضح الطهطاوي أن الفرنسيين يتكتلون حول كل من تلك النظم، ويدافعون عمَّا يؤمنون به، ولعل توضيحه لقرائه المصريين أن هناك نظمًا للحكم غير التي أَلِفوها واعتبروها قدرًا، يُلَمح إلى إمكانية إعادة النظر في مبدأ الولاء، ليس لحاكم مصر، وإنما للسلطان العثماني ذاته. وقد ذكر من غير لبس أن «شريعة الإسلام التي عليها مدار الحكومة الإسلامية مشوبة بالأنواع الثلاثة المذكورة لمن تأملها وعرف مصادرها ومواردها».

ويزيد الأمر وضوحًا أن يذكر الطهطاوي أن الفرنسيين استطاعوا، عام ١٧٩٠، أن يطيحوا بمَلِكهم ويحكموا عليه وعلى زوجته بالقتل، وأن يقيموا جمهورية ويطردوا العائلة السلطانية (أسرة «بوربون») من باريس. فالطهطاوي هنا حين «يكشف الغطاء عن تدبير الفرنساوية... ليكون في تدبيرهم عبرة لمن اعتبر»[٥٢]، يضع أمام قرائه المصريين نموذجًا حيًّا لكفاح الشعوب في سبيل الديمقراطية، وأن هناك شعبًا استطاع رفع نير مَلِكه عن كاهله، وأن الشريعة الإسلامية التي تتضمن نظم الحكم الثلاثة لا تمنعهم من الثورة على الخليفة[٥٣].

وعلى الرغم من أن حديثه كان محمولًا على الفرنسيين، فإنه طرح على مواطنيه درسًا جديدًا. وينبغي أن نتذكر هنا أن علاقة محمد علي بالسلطان العثماني خلال

هذه الفترة كانت قد ساءت على نحو ينذر بالصدام، ولم تغِب عن الطهطاوي تطلعاته في الاستقلال عن دولة الخلافة.

وعمومًا بعد أن عرض الطهطاوي أنواع نظم الحكم المطروحة على الساحة الفرنسية، انتقل إلى شرح تفاصيل الأزمة الدستورية، التي أدت بالفرنسيين إلى الثورة على الملك وعزله، وتداعياتها. فتحدث عن فساد الملك، وتجاوزه لسلطاته المنصوص عليها في الدستور، فهو لم يستمع إلى مشورة أغلبية النواب، وعطل الدستور، وهتك القوانين بإصدار عدة أوامر ملكية، وكبَت الحريات، وفرض رقابة صارمة على الصحف، وفعل ما لا يمكنه فعله إلا بالقانون، والقانون لا يوضع إلا بإجماع آراء الملك ومجلسَي الشورى والنواب. بالإضافة إلى ذلك، عدَّل من قانون الانتخاب، وعقد البرلمان قبل موعد انعقاده المحدد، وأعطى المناصب العسكرية لمن اشتهروا بمعاداة الحرية، وخالف الدستور بالتمسك بوزارة أقالتها الأغلبية البرلمانية. كل هذه الإجراءات الأوتوقراطية أدت إلى قيام الثورة على الملك «وعاد عليه فعله بنقيض مراده»، واستطاع الفرنسيون عزله وتعديل الدستور.

وحصل الفرنسيون على دستور جديد عام ١٨٣٠، وبدأ تطبيقه منذ ذلك التاريخ، بعد أن حذفت الديباجة القديمة التي كانت تشير إلى أن الدستور منحة من الملك، وحذفت النصوص التي تضع سلطته فوق الدستور، فذكر رفاعة أن «من أغراض الفرنساوية ومن مصالحهم أن تحذف العبارات الدالة على الاستعلاء من الشَّرطة التي هي كتاب قوانين المملكة، لأن بقاءها بهذه الكيفية يحط من مقام الرعية الفرنساوية»(٥٤). وقد تأكدت في الدستور المعدَّل سيادة الشعب وحقه في اختيار حكامه، الذين لم يعودوا يستمدون سلطتهم لا من الحق الإلهي ولا بحق الوراثة، ولكن من الشعب.

وناقش الطهطاوي قضية الحق الإلهي والحق الوراثي بشكل أوضح عند مقارنة نصوص الدستور الجديد بالدستور القديم، فذكر أن الملك الذي كان الدستور يجعله «ملك فرنسا بفضل الله وإنعامه»، مما يعني أن يصبح ملكًا وسيدًا على أرض فرنسا ما دامت باقية، ولا منازع له من أهل البلاد فيها، أصبح في النصوص الجديدة يلقب بـ«ملك الفرنساوية»، ولم يُقَل «بفضل الله تعالى»، مما يعني أن الفرنسيين

جعلوه ملكًا عليهم «بالشروط وبصيغة المبايعة التي يعينها له أهل المشورة» أي أنهم يختارونه بإرادتهم، فهو «ملك الفرنسيس بإرادة ملته وبتمليكهم له، لا أن هذه الخصوصية خصَّ الله سبحانه وتعالى بها عيلته من غير أن يكون لرعيته مدخلية»، فالمَلك هنا لم يعُد يستحق المُلك «بولادته ونسبه»، ولم يعُد «صاحب الأرض والسلطنة عليها»، ولم يعُد يتولى السلطة «بإنعام الله سبحانه وتعالى».

وقد قارن رفاعة ذلك بحال مجتمعه، فعلق:

> الحال عندنا واحد، فلو كان عندنا لاستوت العبارتان [يقصد عبارتَي ملك فرنسا وملك الفرنسيين] فإن كون الملك ملكًا باختيار رعيته له لا ينافي كون هذا صدر من الله تعالى على سبيل التفضل والإحسان، ولا فرق عندنا مثلًا بين ملك العجم وملك أرض العجم(٥٥)!

ولعلنا لاحظنا أنه تحاشى أن يضرب مثلًا بسلطان العثمانيين، لكن المعنى واضح على كل حال.

وهكذا تمكن الشيخ من تفسير ثورة الفرنسيين على ملكهم وتبريره بمنطق واضح مقنع، وذلك لتجاوزه حدود سلطاته المنصوص عليها في الدستور، ولأوتوقراطيته واستبداده، وبدا واضحًا إعجابه بقدرة الشعب الفرنسي على التصدي له وإخضاعه، وتعديل الدستور حتى «إذا تأملت رأيت أغلب ما في هذه الشرطة نفسيًا». وقد توج كفاح الشعب بجعل سلطة الملك مستمدة من الدستور، لا من الحق الإلهي أو الوراثي، وكان ذلك درسًا بليغًا للمصريين.

وبحكم إعجاب الطهطاوي بشخص محمد علي والي مصر ونائب السلطان العثماني في حكمها، والمودة الصريحة بين الرجلين ـ وقد أفصح رفاعة عن ذلك في كثير من كتاباته ـ فقد كرَّس الباب الرابع من كتابه «مناهج الألباب» بفصوله الأربعة للإشادة بمحمد علي باعتباره مصلحًا وقادرًا على الإنجاز، وتغاضى عن النظر إليه باعتباره حاكمًا أوتوقراطيًّا، حيث لم يحدثنا رفاعة عن سلطته بشكل مباشر. وكما هو معروف فإن رفاعة كان مدينًا بالكثير لمنجزات محمد علي. وعلى الرغم من أن محمد علي لم يرغب في أن يتعرف طلاب البعثات العلمية إلى الحياة الفرنسية أكثر مما ينبغي، فإن رفاعة نجح في اقتباس معرفة واسعة عن المجتمع الفرنسي

ومؤسساته، وكانت تلميحاته بشأن شرعية سلطة الحكام والسلاطين، وما يعنيه ذلك بالنسبة إلى السلطان العثماني، تنسحب على والي مصر بدوره. وربما كانت العبارات المسكوت عنها تدعو المصريين إلى التفكر في مدى شرعية هذه السلطة، وتحثهم على التساؤل عن مصدرها وحدودها، الأمر الذي طرح هذه المسألة على ساحة الفكر المصري الحديث أمام الجيل التالي.

وربما ارتأى رفاعة الاكتفاء بالتوعية والتنوير في هذه المرحلة من تاريخ مصر التي عاصرها وقدَّرها جيدًا، من دون اللجوء إلى لغة خطاب مباشر قد تدفعه إلى صدام مع سلطة الحاكم الذي أوفده إلى فرنسا. ومن هنا يتضح وعيه لفكرة أن على المصريين أن «يعرفوا» و«يعوا» تجارب غيرهم أولًا، مما سيشكل أحد أسس نهضتهم وتطورهم.

تُوفِّي محمد علي وخَلَفه عباس الأول (١٨٤٨-١٨٥٤)، الذي كان عصره رجعة وردَّة عن معظم منجزات محمد علي، وأبعد الطهطاوي إلى السودان بحجة افتتاح مدرسة ابتدائية بها، فقضى سنوات أربعًا منفيًّا فيها عن عالمه الذي بدأ يتدهور. ولأن ما أصابه كان نتيجة لفساد الحاكم ورجعيته، دأب رفاعة على ترجمة رواية «فنلون» عن «وقائع تليماك»، التي تضمنت نقدًا مرًّا لطغيان «لويس الرابع عشر» واستبداده، فضلًا عمَّا ورد بها من دروس واضحة للحكام الأوتوقراطيين، مما يُعَد تنبيهًا لحاكم مصر، وتذكيرًا له بما كانت البلاد عليه في عهد سلفه محمد علي. فترجم الطهطاوي:

> سعيد هو الشعب الذي يقوده ملك حكيم... إن الملوك الذين لا يهمهم سوى أن يرهبهم الناس، فيستعبدون رعاياهم ليجعلوهم أكثر خضوعًا، إنما هم وباء الجنس البشري، يرهبهم الناس ولا ريب، إلا أنهم يكرهونهم ويمقتونهم[٥٦].

ويبدو من إيحاءات الترجمة أن نصائح «فنلون» في طريقة الحكم كانت قابلة للتطبيق في مصر وقتها، فالحكام يجب أن يكونوا على معرفة تامة ومباشِرة ببلادهم، وأن يشجعوا التجارة والزراعة، وأن يُعنوا بالتربية، وأن ينتجوا المعدات الضرورية للدفاع، وفوق ذلك كله أن يحترموا مبادئ العدل وألا يستعبدوا رعاياهم[٥٧].

انتهت محنة رفاعة وعاد إلى مصر في عهد محمد سعيد باشا (١٨٥٤-١٨٦٣)،

وبدأ يسترد بعض مكانته تدريجيًّا، وفي عهد إسماعيل (١٨٦٣-١٨٧٩) استعاد كثيرًا من مكانته ودوره، وتوج جهوده بتأليف كتابه القيم «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية» الذي نشره عام ١٨٦٩، أي بعد ما يقرب من أربعين عامًا على تأليف كتاب «تخليص الإبريز» (الذي أتمه عام ١٨٣١). وبدا واضحًا أن رفاعة عاد ليستكمل شرح آرائه وأفكاره في السياسة ونظم الحكم والاجتماع والعمران، بل ليطور ـ وربما يراجع ـ كثيرًا من آرائه وأفكاره. وإذا كان «تخليص الإبريز» قد «ترجم» درسًا بليغًا للمصريين عن النظم الفرنسية والحضارة الأوروبية بشكل عام وضعه شاب مثقف ومستنير، فإن «مناهج الألباب» كان «مؤلفًا» خطيرًا وضعه الشاب نفسه بعدما صار شيخًا محنكًا ومفكرًا كبيرًا، كمحاولة مصرية صرفة لبناء مجتمع متمدن على أسس جديدة في شؤون السياسة والاجتماع والاقتصاد.

والواقع أن هذا الكتاب الجديد يُعَد أكمل شرح لأفكار الطهطاوي، قدم فيه رؤية واضحة للطريق الذي ينبغي لمصر أن تسلكه. وإذا كان الكتاب، من حيث الشكل، دراسة عن النشاط الاقتصادي (المنافع العمومية)، إلا أنه في جوهره أكثر من ذلك بكثير. وعلى الرغم من أن الطهطاوي وضعه لتثقيف الطلاب في المدارس الجديدة عن طريق المطالعة، فإننا نستطيع أن نستخلص منه آراء المؤلف في السياسة، وفي السلطة الحاكمة ونظام الحكم، بل في طبيعة مصر وما يريده لها[٥٨].

٣
السلطة السياسية في «مناهج الألباب»

ينبغي أن نشير إلى أن رفاعة أبدى اهتمامًا واضحًا بتثقيف المصريين سياسيًّا، حتى من خلال كتاباته في العمران والتمدن والاجتماع والتربية. فبعد أن استحدث تقليد كتابة «افتتاحية سياسية» في صحيفة «الوقائع المصرية»، جعل يطالب بتدريس السياسة في المدارس المصرية بدءًا من مدارس الصبيان، ليعرف المصريون حقوقهم وواجباتهم السياسية والمدنية، بعد أن ظلت السياسة («البوليتيقة») تدرَّس في دائرة مغلقة من الحكام والطبقة الأرستقراطية المحيطة بهم. وكان يدرك، من دراسته في

فرنسا، أن التربية السياسية ظلت حكرًا على أبناء الخاصة، بينما اكتفى أبناء العامة بالتربية الدينية، إلى أن جاءت الثورة الفرنسية وحطَّمت ـ فيما حطَّمته ـ احتكار الأرستقراطية للتربية السياسية، وعممتها على أبناء الشعب كجزء لا يتجزأ من عملية نقل السلطة إلى الإدارة الشعبية في الأنظمة الديمقراطية[٥٩].

ومن هنا كان من أهم ما طالب به رفاعة في «مناهج الألباب» هو نشر الثقافة السياسية بين المواطنين على أوسع نطاق، وقد عرَّف السياسة بقوله إنها «الأصول والأحكام التي بها إدارة المملكة، تسمى «فن السياسة الملكية»، وتسمى «فن الإدارة»، وتسمى أيضًا «علم تدبير المملكة» ونحو ذلك... كل ذلك يسمى «بوليتيقة» أي سياسة... فالبوليتيقة هي كل ما يتعلق بالدولة وأحكامها وعلائقها وروابطها»[٦٠].

ها هو رفاعة إذن يطرح على المصريين أن الدراسة السياسية لا ينبغي أن تكون حكرًا على الطبقة الحاكمة، فيذكر أن المانع لتعلم البوليتيقة في الأزمان السابقة كان ما تشبث به رؤساء الحكومات من قولهم: «إن السياسة من أسرار الحكومة الملكية، لا ينبغي علمها إلا لرؤساء الدولة ونظار الدواوين»، ولكن الأمر صار مختلفًا في هذا الزمن، وأصبح على الناس جميعًا أن يتعلموها:

> وما المانع من أن يكون في كل دائرة بلدية معلم يقرأ للصبيان، بعد تمام تعليم القرآن الشريف والعقائد ومبادئ العربية، مبادئ الأمور السياسية والإدارية، ويوقفهم على نتائجها، وهو فهم أسرار المنافع العمومية[٦١].

إن تعلم الشعب للسياسة هنا إنما يعني بوضوح التمهيد لانتقال السلطة إليه، ولعل هذا ما قصد الطهطاوي إليه منذ أكثر من مائة وخمسين عامًا.

وسوف نعرض فيما يلي أفكار الطهطاوي عن السلطة السياسية كما أوردها في «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية» بنفس عباراته تقريبًا.

قسم الطهطاوي أهل الوطن إلى طبقات أربع هي: ولاة الأمور، والعلماء والقضاة وأمناء الدين، والغزاة، وأهل الزراعة والتجارة والصناعة. ثم أنشأ يفسر ما يقصده بـ«ولاة الأمور» بأنهم الحكام والملوك، أو «القوة» الحاكمة، التي تعني عنده السلطة الحاكمة، وقد دأب على استخدام كلمة «القوة» بدلًا من «السلطة». ثم أوضح أن انتظام العمران في الوطن يحتاج إلى قوتين عظيمتين، هما: القوة الحاكمة، الجالبة

للمصالح الدارئة للمفاسد؛ والقوة المحكومة، وهي القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية(٦٢).

وانتقل إلى توضيح أن القوة (السلطة) الحاكمة هي القوة الملوكية (سيادة الدولة) المشروطة بالقوانين، أي الخاضعة للدستور وسيادة القانون، يتفرع عنها ما يسمى بـ«الحكومة»، وهذه الحكومة تتفرع عنها سلطات ثلاث هي:

١- سلطة تقنين القوانين.

٢- سلطة القضاء وفصل الحكم.

٣- سلطة تنفيذ الأحكام بعد حكم القضاة بها.

وهذه السلطات راجعة إلى الملك أو ولي الأمر، فهو الذي يُنسب إليه تقنين القوانين، ويباشر القضاة سلطتهم نيابة عنه، فضلًا عن أن سلطة تنفيذ الأحكام ترجع إليه لا يشاركه فيها غيره. والحاكم عنده «هو ولي الأمر ورئيس أمته، وصاحب النفوذ الأول في الدولة، وهو حاكم متصرف بالأصول المرعية في مملكته... والممالك تتأسس لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية [المساواة] في الأحكام، وبالحرية، وصيانة النفس والمال والعرض، على موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية». ويقصد بذلك أن الملك يتقلد الحكومة ليسوس رعاياه بموجب القوانين أو الدساتير.

ولما كانت السياسة جسيمة لا يقوم بها شخص واحد، اختص الطهطاوي الحاكم بمعالي الأحكام وكلياتها، وخلع جزئيات الأحكام على المؤسسات المعاونة، التي أسماها «المحاكم والمجالس»، والتي تستند إلى لوائح وقوانين محددة لا تتعداها. تحدث الطهطاوي أيضًا عن حرمة القوانين والأحكام التي اتخذها الحكام السالفون، فلا يجوز لمن جاء بعدهم أن يبطلها، فصون حرمة «الأصول الملكية راجع لحفظ حرمة الملك ولنسبتها للمنصب الملوكي».

لكن كيف يُختار الحاكم أو الملك؟ يذكر رفاعة الآتي:

> كان المنصب في أول الأمر في أكثر الممالك انتخابيًا بالسواد الأعظم وإجماع الأمة، ولكن لما ترتب على أصل الانتخاب ما لا يحصى من المفاسد والفتن والحروب والاختلافات، اقتضت قاعدة كون درء المفاسد مقدمًا على جلب المصالح، اختيار التوارث في الأبناء وولاية العهد على حسب أصول كل مملكة بما تقرر عندها، فكان العمل بهذه الرسوم الملوكية ضامنًا لحسن انتظام الممالك.

وهكذا يبدو أن رفاعة كان من أنصار وراثة الحكم في عائلة ملكية، مما يتوافق مع موقفه من أسرة محمد علي، وسعيه لتأسيس نظام ملكي أو شبه ملكي، وهو ما حصلت عليه مصر بفرمانات عام ١٨٤١ بعد تسوية لندن، وما سعى الخديو إسماعيل لتأكيده وحصر الوراثة في أبنائه الذين من صلبه، عندما حصل على فرمان عام ١٨٦٦ الذي أقر له بذلك.

ويعتبر الطهطاوي أن سلطة الملوك مجسَّدة لإرادة واحدة لا تقبل التجزئة، «فمن مزايا ولاة الأمور أيضًا أن النفوذ الملوكي بيدهم خاصة لا يشاركهم فيه مشارك». وفسر أهمية ذلك بأن قضاء المصالح العمومية، عندما يكون منوطًا بإرادة واحدة، يعجل بسير الأعمال. ويوضح أن ما يقصده هنا بـ«النفوذ الملوكي» هو النفوذ المختص بالترتيب والأمر (أي السلطة السيادية) وهو يختلف عن النفوذ الإجرائي (التنفيذي)، الذي هو من خصائص الوزراء ونظار الدواوين وغيرهم، وأن النفوذ الملوكي «حق محترم لا مسؤولية فيه على الملك، ولا يكون لغيره».

أما بخصوص تبرير سلطة الملوك وحدود مسؤوليتها، فقد رأى الطهطاوي:

> من مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه، وأن حسابه عند ربه، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه... وبالجملة فحق العفو من الملوك، الذين هم خلفاء الله في أرضه على عباده، مبني على وجوب التخلق بأخلاق الرحمن... والمُلك فضل إلهي ينعم الله به على من يصطفيه من خلقه.

ويُفهم من العبارات السابقة أن الطهطاوي ما زال يؤمن بما آمن به فقهاء المسلمين، الذين جعلوا المَلك خليفة الله في أرضه، ويفسر نقاده ذلك بأنه آمن بنظرية الحق الإلهي للملوك، وأنه ربما برر بذلك سلطة الملوك المطلقة.

وتزداد الصورة وضوحًا عندما نستنتج أنه ما دام الحاكم ـ عند الطهطاوي ـ يستمد سلطته من الله، فإنه ينبغي ألا يحاسَب أمام البشر، فـ«حسابه عند ربه»، وإنما يُكتفى له «بالنصح برفق ولين من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات»، وأنه ينبغي أن يُترك «لمحكمة ضميره وذمته، التي هي حَكَم عدل». لكن الطهطاوي يضيف إلى ذلك محاسبة معنوية من الرأي العمومي، الذي له «سلطان قاهر على قلوب الملوك والأكابر، لا يتساهل في حكمه، ولا يهزل في قضائه، وويل لمن نفرت منه القلوب،

واشتهر بين العموم بما يفضحه من العيوب»؛ ورأى أن يُترك إلى محكمة الضمير ومحاسبة الرأي العام. ويضيف الطهطاوي «التاريخ» باعتباره يحاسب الملوك أيضًا عندما يروي وقائعهم لمن بعدهم، «فدأب الملك العاقل أن يتبصر في العواقب، وأن يستحضر في دائم أوقاته وفي حركاته وسكناته أن الله اختاره لرعاية الرعية، وجعله ملكًا عليهم لا مالكًا لهم».

وطبقًا للنظرة الأبوية التقليدية للحاكم، والتي لم يخرج الطهطاوي عن إسارها، فإنه يرى ـ حسب تعبيره ـ أنه «يجب على ولي الأمر أن يكون بمنزلة الوالد في الشفقة على أولاده... وعليه أن يجتهد حتى يرضى عنه جميع رعيته، وأن يُنزل نفسه منزلتهم، وكل ما يحبه لنفسه يحبه لهم، وعليهم الطاعة الكاملة له لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾... وإن ثقل عليهم شيء من أحكامه، صبروا إلى أن يفتح الله لهم باب هدايته للخير وإرشاد دولته للعدل وزوال الضير، ويسألون الله تعالى أن يرزقه بطانة أهل حكمة وشجاعة وعفة وعدالة».

وهكذا نلاحظ أن الطهطاوي الذي جعل الملوك فوق محاسبة البشر، وضع ضوابط أخلاقية ودينية، لا سياسية، لممارستهم السلطة، يأتي على رأسها العدل والشفقة والحلم، على أن يُكتفى بنصحهم من قِبل مستشاريهم، برفق ولين، وإن حذَّر الحكام من محاسبة الرأي العام وكراهيته، ومن التاريخ وأحكامه. ولعله يضيف إلى ذلك، ضمنًا، ضرورة التزامهم بالشريعة وأحكام الدين، ويدعو ـ شأنه شأن فقهاء المسلمين وعلماء عصره ـ إلى طاعة الحكام والصبر عليهم، ومن ثم عدم الثورة. وعندما تحدث الطهطاوي عن حقوق الرعية، لم يتحدث عن حقوقها السياسية، التي تحد سلطة الحكام وتنتقص منها، وإنما انصرف حديثه إلى المسائل الإجرائية والتنفيذية التي تتولاها الإدارات المحلية، وفي كل ذلك ما يوحي بأن الطهطاوي يعبر «بواقعية» عن أحوال وممكنات زمانه، وأنه تخلى عمَّا كان يحلم به في مطلع شبابه.

عندما أنشأ الطهطاوي يعدد مجالات سلطات الحكام وصلاحياتهم، ذكر أن الحاكم هو رئيس المملكة، وأمير جيوشها، وقائدها، وعليه إدارة الأمور الملكية والعسكرية، الداخلية والخارجية. وأضاف أن الحاكم يقلِّد المناصب العمومية لمن

يستحقها، ويرتب الوظائف، وينظم اللوائح المبينة لطرق إجراء القوانين، وهو الذي يأمر بتقريرها ونشرها وتفعيلها. يأمر الملك أيضًا بتنفيذ الأحكام الصادرة من ديوانه ومحاكمه ومجالسه، وله الرئاسة على أمناء دين مملكته، وعلى العلماء والقضاة ورجال الشرع، إلخ. أي أنه منح الحكام كافة الصلاحيات والسلطات السياسية، المدنية والدينية والعسكرية، التشريعية والتنفيذية والقضائية، وإن أوضح أنهم يصدرون القرارات العليا ذات الصفة الكلية أو السيادية فقط، أو حسب تعبيره: «ليس مطلوبًا من الملوك مباشرة جزئيات الإدارة... وإنما المطلوب منهم النظر في كليات الأمور»[٦٣].

وما دام الملوك والحكام يتمتعون بهذه السلطات والصلاحيات، فما رأي الطهطاوي في «المجالس الخصوصية ومجالس النواب»؟ يجيب بأنه «ليس من خصائصها إلا المذكرات، والمداولات وعمل القرارات على ما تستقر عليه آراء الأغلبية، وتقديم ذلك لولي الأمر» لنشرها وإجراء مفعولها، مما يعني أنه رأى أن هذه المجالس التشريعية مجرد مجالس استشارية تتداول القرارات وتعدها للحاكم، لكنها لا تلزمه بوجه من وجوه الالتزام، ولا تلزم حتى من فوَّضه سلطاته من الهيئات التنفيذية والمجالس والدواوين، وعلى ذلك فالشعب ليس مصدر السلطات، وإنما الحاكم هو مصدرها وهو صاحب السيادة.

ويرى لويس عوض[٦٤] أن الطهطاوي تراجع في «مناهج الألباب» عن الآراء الليبرالية المطلقة التي برزت في «تخليص الإبريز». وأنه كان يرى أن الشعب هو مصدر السلطات نتيجة تأثره بالفكر الديمقراطي الثوري لـ«روسو» و«اليعاقبة»، وأنه عاد إلى لون من الاعتدال السياسي، الذي يرى فيه الاكتفاء بنظم الملكية المقيدة أو الديمقراطية المعتدلة، متأثرًا بـ«مونتسكيو» وفلاسفة التنوير.

ويرى كذلك أن الطهطاوي، على الرغم من إسقاطه المسؤولية القانونية عن الحاكم وجعْل حسابه أخلاقيًا، فإنه حمَّله مسؤولية شاملة أمام الرأي العام، الذي يستطيع خلعه بثورة، لا محاسبته قانونًا، وكأنه يريد أن يقول إن القوة الملوكية ليست مسؤولية قانونية، ولكنها مسؤولية سياسية. وأن الملوك لا يحاكَمون، وإنما يثار عليهم ويطاح بهم. والرأي العام هنا لا يتساهل في حكمه ولا يهزل في قضائه.

ومن الواضح هنا تأثر الطهطاوي بـ«مونتسكيو» في نظرية الملكية المقيدة، حين أضاف أن أول شروط شرعية السلطة صاحبة السيادة في الدولة هو أن «الملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين»، معنى ذلك أن السلطة صاحبة السيادة لو تحللت من القوانين أو تجاوزت الدستور أهدرت شرعية وجودها في الحكم.

والواقع أن وصف الطهطاوي بالتراجع عن أفكاره الثورية القديمة فيه قدر كبير من المبالغة. فالثابت أنه في مرحلة «تخليص الإبريز» لم يكن يدعو قراءه ومواطنيه إلى تبني الليبرالية الثورية، وإلا لدعاهم إلى الثورة على الحاكم الذي أرسله إلى باريس كما ثار الفرنسيون على حاكمهم، قياسًا على إعجابه الضمني بالثورة على شارل العاشر. فالمسألة ليست أكثر من أنه كان يعرض لحركة رآها وثقافة عرفها، ولعله كان يدرك أن مصر لم تصل بعد إلى حكم دستوري ونظام ينتهكه الحاكم، على غرار فرنسا قبل عام ١٨٣٠. وعلى الرغم مما بدر منه من عبارات تشي بإعجابه، فإنه كان لا يزال ابنًا لثقافة مجتمعه، يؤكد مفاهيمها ويستخدم مصطلحاتها.

أما الطهطاوي في مرحلة «مناهج الألباب» (١٨٦٩) فهو يطرح للمصريين برنامجًا ومنهاجًا واضحين. بينما كان فيما سبق يقدم خلاصة مترجمة لتجربة شعب، فقد أصبح الآن يؤلف لقومه، ويضع برنامجًا يرى أنه يتفق مع وضعهم السياسي والاجتماعي والثقافي، بل يدعو إلى تطبيقه. ويستند هذا البرنامج، في جانبه السياسي، إلى نظرية سلطة الحاكم المقيدة بالدستور والقانون، التي بات المصريون أهلًا لها بعد ما يزيد على عقود ثلاثة من التعليم والثقافة والتوعية، أي منذ نشر «تخليص الإبريز» (١٨٣٤)، الذي قدم لهم فيه رصيدًا من تجارب الغير، ودعاهم إلى إعمال العقل فيها والبحث في تراثهم على ضوء ذلك، ولم يكن ذلك شيئًا قليلًا في زمنه.

وسنضرب هنا صفحًا عمَّا برر به دارسو الطهطاوي[٦٥] ما اعتبروه تراجعًا عن أفكاره الثورية والليبرالية المطلقة عندما أرجعوا ذلك إلى عدة عوامل، منها ما نزل به من ضيق وعنت شديدين بعد انتهاء حكم محمد علي على يد عباس وسعيد، ومنها

أنه صار من كبار الملاك وأصحاب المصالح والمناصب الكبيرة، مما جعله ينتمي إلى الصفوة الأرستقراطية المصرية. فالمسألة أيسر من ذلك بكثير، ولعل الأقرب إلى الفهم هو أن الرجل كان يؤمن طوال تاريخه بضرورة أن تُحكم مصر بنظرية الملكية الدستورية، أو الحكم المقيد بالشريعة (الدستور). بل لقد كان الطهطاوي يلتمس للملكية المقيدة أصولًا في تاريخ المصريين «فالمصريون من قديم الزمان منقادون للحكم الملوكي، فكانوا مطيعين لملكهم، وكان الملك منقادًا لقوانين المملكة وأصولها، فكانت حركاته وسكناته على طبق القوانين»(٦٦).

بل يمكن القول إن الطهطاوي في مرحلة «تخليص الإبريز»، في أثناء صعود نظام محمد علي، لم يدعُ إلى تطبيق نظم ثورية أو ليبرالية، إذا ما فهمت آراؤه عن فرنسا في سياقها الصحيح، لأنه كان ينظر إلى محمد علي نظرة بطل انتشل مصر من ظلمات الجهل، ومن ظلم المماليك، وجعل يرسي فيها قواعد الدولة الحديثة، بل يبدو صحيحًا أن إيمانه بإصلاحاته وبطولته، وتمجيده له، جعله أقرب إلى «عبادة البطل المخلِّص» منه إلى أي شيء آخر، كتمجيد الشعب وحرياته وسلطته، ولم يكن بطل الطهطاوي يكترث بالشعب، الذي كان يُحكم بشكل أوتوقراطي لا دستور فيه ولا قانون.

إن الطهطاوي، في مرحلة «مناهج الألباب» عبر بواقعية واضحة عمًّا يعتقد بأهميته لمصر من نظم الحكم في مرحلة شرع فيها حاكمها (الخديو إسماعيل) في تبني سياسة إصلاحية، شكلت البداية الحقيقية للفكر الدستوري ولسيادة القانون على ما هو معروف؛ تلك السياسة التي أسفرت عن تأليف أول مجلس شبه نيابي في تاريخ مصر الحديثة (مجلس شورى النواب عام ١٨٦٦)، الذي رأى فيه الطهطاوي خطوة مهمة لاستشارة الأمة في «حقائق التراتيب والتنظيمات التي يراد تحديدها»(٦٧).

لقد بدا واضحًا اقتناع الطهطاوي بأهمية النظام الملكي الدستوري أو المقيد بالدستور لمصر، وكان ذلك أقصى ما يستطاع لها في ظل ظروف تلك المرحلة. ولم يكن ذلك أمرًا هينًا فيما لو طُبق بشكل جيد وأرسيت تقاليده. وينبغي ألا ننسى أن الطهطاوي كان متوائمًا في ذلك مع تفكيره العام، ومع نظرته للسلطة السياسية المستمدة من نظرة الفكر الإسلامي وتراثه، على الرغم من توسعه في بعض النواحي

إلى آفاق فكرية جديدة بتأثير الثقافة الليبرالية الحديثة، التي راح يصوغ أفكارها في مصطلحات إسلامية.

لقد كان اقتناع الطهطاوي بأهمية الحكم الملكي الدستوري أو المقيد وراء هجومه على الاستبداد بالسلطة وإساءة استخدامها. وفي ترجمته لـ«تليماك» ذكر أن الثورات تنشأ دائمًا من استبداد الحكام، وأن عصيان الرعايا، ورفضهم الطاعة والامتثال، يأتيان من ضيقهم بالظلم والجور الذي يمارسه ملوك طغاة، لا يشتغلون إلا بالتخويف والإرهاب وهضم حقوق الرعايا[٦٨].

إذن كان الطهطاوي يرى أن تقييد الحاكم بالشرع هو الضامن لعدم استبداده، وقد انتقد من يرى أن الحكم الإسلامي لا يعرف تقييد سلطة الحاكم، فذكر أن «الإفرنج يعدون الحكومات الإسلامية من قبيل مطلقات التصرف، والحال أنها مقيدة أكثر من قوانينهم، فإن الحاكم السياسي لا يخرج أصلًا عن الأحكام الشرعية التي هي أساس للقوانين السياسية»[٦٩].

وفي نصوص كثيرة يؤكد الطهطاوي فكرة أنه يجب على الحاكم ألا يسير على هواه، وإنما أن يستند في حكمه إلى «أحكام شرعية وأصول مضبوطة»، وأن مصدره في ذلك «ترجيح ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية». وأكد أنه يجب على ولاة الأمور ألا يحكموا بما يخالف الأوضاع الشرعية المستنبطة عند الأئمة المجتهدين من أدلة الكتاب والسنة والإجماع[٧٠].

وهكذا يتضح أن الطهطاوي كان من أنصار الحكم المقيد بالأحكام الشرعية، وكان رافضًا للحكم الملكي المطلق، فالملكية المطلقة في نظره هي أقل الممالك شوكة ونفوذًا وسلطانًا، وهو ما اتضح في ترجمته لـ«تليماك»، فلم يكن لديه مانع من أن يستأثر الحاكم بالسلطة العليا السيادية وحده، شريطة أن يحقق العدل ويرفع الظلم الناجم عن الاستبداد، من خلال تمسكه بأحكام الشريعة[٧١].

وبطبيعة الحال لم يكن الطهطاوي من دعاة الحكم الجمهوري[٧٢]، أو من أنصار مشاركة الشعب في الحكم مثلما رأى في باريس، على الرغم من إعجابه بالفكرة. فالأمر لم يكن مطروحًا بالنسبة إلى المجتمع المصري، حيث إنه لم يكن مهيئًا له آنذاك. ومثلما كتب في معرض حديثه عن ثورة ١٨٣٠ في فرنسا إلا أنه رأى

لافتات كُتِب عليها أن الجمهورية لا تناسب الفرنسيين، فلا نعتقد أنه رآها تناسب المصريين، فاكتفى بأن يطالب باستبدال الحكم المقيد بالشريعة وبالقواعد الخلقية في الممارسة، بالحكم المطلق.

لم تكن أفكار الطهطاوي عن الدولة والسلطة وشؤون الحكم مجرد عرض جديد للنظرة التقليدية القديمة أو ترديدًا لها، ولا مجرد انعكاس للأفكار والخبرات التي تلقاها في باريس. ومع أنه كان ينظر إلى قضية السلطة السياسية نظرة التفكير الإسلامي التقليدي إليها، فضلًا عن صياغته لأفكاره بالطريقة المألوفة لدى علماء المسلمين (بالاستشهاد بالقرآن والأحاديث وأقوال الصحابة والأئمة)، إلا أنه قدم اجتهادات وتوسعات في نواحٍ عديدة وواضحة، شكلت إضافات جديرة بالاعتبار والتقدير.

فعلى الرغم مما قرأه وشاهده في باريس، فإن أفكاره عن الدولة والسلطة كانت مستمدة من الفكر الإسلامي المأثور. فالحاكم هو صاحب السلطات جميعًا، ولكن ممارسته لها يجب أن تكون خاضعة للشريعة، ملتزمة بحدودها، محترمة للقائمين عليها. وعلى ذلك فإن مسألة نقل السلطة إلى الشعب، التي لم تكن غائبة عن ذهنه بحكم تجربته في باريس، لم تتلاءم مع أوضاع المجتمع المصري ومشكلاته آنذاك، فضلًا عن أن مصر كان يحكمها أوتوقراطي مسلم، يقدِّره رفاعة ويدين له بالولاء، ولذلك فكل ما أراده ودعا إليه هو أن يستخدم هذا الحاكم سلطته كما يجب لمصلحة المحكومين، وأن يلتزم بالقواعد الخلقية لممارستها، وأن يكون قبل هذا وذاك مطبقًا للشريعة، الأمر الذي سيشكل قيودًا تحدُّ من سلطته المطلقة.

كان الطهطاوي يرى أن لعلماء الدين والشريعة دورًا مهمًّا في الحد من سلطة الحاكم المطلقة، ولذلك وضعهم في المرتبة الثانية بعد الحاكم عندما قسَّم المجتمع إلى طبقات[٧٣]، وشدد على أن الحاكم ينبغي أن يحترم هذه الطبقة وأن يكرِّم علماءها وأن يعتبرهم معاونين له في الحكم. قد يبدو أن الطهطاوي في ذلك يكرر نغمة اعتاد الفقهاء ورجال الدين ترديدها، ثمة رأي يفسر هذه النغمة بأنها ذات رنين قومي عند الطهطاوي، بحكم أن السلطة في أيام المماليك

والعثمانيين لم تكن في أيدي المصريين، ومن ثم كانت هيئة العلماء ورجال الدين هي المؤسسة الوحيدة التي يتاح للمصريين من خلالها المشاركة الفعلية في تسيير الشؤون العامة(٧٤).

غير أن الطهطاوي هنا لم يحصر طبقة العلماء في فئة رجال الدين والشريعة، الذين يجب أن يتصالحوا مع العلوم الحديثة وأن يتثقفوا ثقافة سياسية، وإنما قصد أيضًا «علماء المعارف البشرية المدني» حسب تعبيره، فدعا لأن يكون للعلماء المتخصصين في العلوم الحديثة ما لعلماء الدين والشريعة من مكانة اجتماعية، وبأن على الحاكم أن يستشير الأطباء والمهندسين، وجميع من امتلكوا ناصية العلوم النافعة للدولة.

وباختصار، فعلى الرغم من قبول الطهطاوي للفكرة التقليدية المتعلقة بشراكة الحاكم والعلماء في السلطة، فإنه فسر «العلماء» تفسيرًا عصريًّا جديدًا، ولم يحصرهم في علماء الدين والشريعة وحدهم. لقد كان يقبل مبدئيًّا بالنظرة الإسلامية إلى الاستقرار السياسي، وسلطة الحاكم، ووظيفة الحكومة في تنظيم المجتمع، وإبقاء ذلك كله ضمن إطار الشريعة الإسلامية، لكنه كان يؤمن أيضًا بأن وظيفة الحكم ومسؤولياته أصبحت تختلف عن الماضي، وأن التغيير أصبح مبدأ للحياة الاجتماعية، وأن السلطة والحكم وسيلتان ضروريتان لإحداث هذا التغيير.

الفصل الثالث
الشيخ حسين المرصفي و«رسالة الكلم الثمان»

١
التطور الاجتماعي والثقافي

ألقى محمد علي بذور التطور في مصر الحديثة بمؤسساتها ونظمها وقوانينها، ووضع أسس مشروع حضاري متكامل في نواحي الاقتصاد والإدارة والجيش، ولم ينبت من ذلك كله إلا ما أراد تحقيقه في عصره، وما اتفق مع أهدافه وطموحاته، فجُند المصريون للمرة الأولى منذ قرون، ومُصِّرت الإدارة، التي دعمتها نظم التعليم المدني وغذَّتها، والتي شكلت أسس البيروقراطية المصرية. وشهدت مصر خلال العقود الأولى للقرن التاسع عشر نوعًا جديدًا من التعليم المدني، قائمًا على أسس علمانية مستوحاة من الغرب، الذي تدفقت إليه البعثات التعليمية المصرية بشكل منظم منذ عام ١٨٢٦، وأقيمت جسور أكثر للاتصال بالثقافة والفكر الأوروبيين عن قرب، فاستُقدِم المعلمون والخبراء من أوروبا إلى مصر، ونشطت حركة واسعة للترجمة، غذَّت مؤسسات التعليم والثقافة في مصر بكثير من ينابيع الحضارة الأوروبية في جوانبها النظرية والتطبيقية.

ونشأ علم الدراسات المصرية القديمة بعد أن حُلَّت رموز اللغة الهيروغليفية، ونشطت المعارف والعلوم بفضل المؤسسات التعليمية التي أقيمت، والتي قُدِّر لها أن تنبعث ثانية خلال عصر إسماعيل (١٨٦٣-١٨٧٩). وبرزت بشكل أوسع ملامح طبقة من ملاك الأراضي المصريين، قدر لها أن تلعب دورًا في تطور المجتمع،

وإن كان بشكل يتفق مع مصالحها المتزايدة في أغلب الأحيان، بعد أن شكلت قوة اقتصادية لها شأنها، واحتلت مراكزها في البناء الاجتماعي لمصر الحديثة، الذي اتخذ منذ هذه الفترة ملامح مختلفة، تمثلت في توالد شرائح مدينية جديدة، لها مصالحها وانتماءاتها، من الأعيان ورجال الإدارة والجيش، شكلت الأرض الزراعية الأساس المادي لوجودها وأصبحت أحد أهم مجالات نشاطها.

وفي أواسط القرن التاسع عشر عرفت مصر جيلًا جديدًا من المتعلمين والمثقفين بفضل هذا التغير الاجتماعي، وبجهود مؤسسات التعليم والثقافة الحديثة، وباستقرار الأمن والنظام، وبعمليات التمصير في الإدارة والجيش؛ ترسبت مشاعر الوطنية - بالإضافة إلى عوامل أخرى عديدة - في نفوس أبناء هذا الجيل، التي عبر عنها رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) وصالح مجدي (١٨٢٥-١٨٨١) وعبد الله فكري (١٨٣٤-١٨٩٠) ومحمود الفلكي (١٨١٥-١٨٨٥) وغيرهم، سواء في مجالات الفكر والأدب، أو في مجالات المعمار والهندسة والفلك والطب.

نشأ هذا الجيل مثقفًا بالثقافة الحديثة، وإن كانت بدايات تعليمه تقليدية، وسمع في صباه وشبابه أفكارًا عن الوطن والوطنية والحرية والمساواة والعدالة والشُّرطة (الدستور)، إلخ، طُرحت منذ غزا الفرنسيون مصر، وكانت حينئذ غريبة على مدركاتهم، لكنهم راحوا بعد اتصالهم بالثقافة الحديثة بأنفسهم، واتساع قاعدة المتعلمين منهم كمًّا وكيفًا، يتحدثون عن مؤسسات سياسية جديدة، ووجدت الأفكار السابقة معاني جديدة، وتبين أن الوطن كما يوجد في فرنسا مثلًا يوجد في مصر، وما ينطبق على الحاكم في علاقته بالمحكومين - كما صور الطهطاوي في كتابه «تخليص الإبريز» - من الممكن أن ينطبق على الحاكم في مصر.

وقد ظهر رأي عام يقظ نتيجة عوامل مختلفة طوال نصف قرن من الزمان، فتطور التعليم العام، وعرفت مصر مؤسسات جديدة للثقافة، مثل جمعية المعارف (١٨٦٨)، والجمعية الجغرافية الخديوية (١٨٧٥)، والجمعية الخيرية الإسلامية (١٨٧٨)، ومدرسة دار العلوم (١٨٧٢)، ومدرسة البنات (١٨٧٣)، وأُنشئت دار الكتب (١٨٧٠)، وكذلك متحف وأوبرا القاهرة، وعرفت مصر المسرح العربي منذ عام ١٨٧٠. ولعبت الجمعيات الأهلية دورها أيضًا، فبالإضافة إلى جمعية

المعارف، ظهر اتحاد الشبيبة المصرية (١٨٧٩)، وغير ذلك مما أضاف إلى النهضة الثقافية أبعادًا جديدة[٧٥].

وإلى جانب من سبق ذكرهم ممن قادوا النهضة الفكرية في تلك الفترة، برزت أسماء أخرى مثل علي مبارك (١٨٢٣-١٨٩٣) أبو التعليم ومهندس العمران، وعبد الله أبو السعود (١٨٢٠-١٨٧٨) الذي صار بإنشائه صحيفة «وادي النيل» عام ١٨٦٧ أول صحفي سياسي مصري في العصر الحديث، وظهر محمد عثمان جلال (١٨٢٨-١٨٩٨) أحد رواد القصة في الأدب المصري الحديث، وبزغت أسماء مثل محمود سامي البارودي وإبراهيم ومحمد المويلحي وحسين المرصفي، وغيرهم ممن اطلعوا من خلال الترجمات على معلومات كافية عن المجتمع الأوروبي، بالشكل الذي أوضحها به الأوروبيون ذاتهم وفسروها، فعرف المصريون حركة الإحياء في أوروبا، وما عاصرها أو تبعها من نهضة صناعية شجعت روح البحث العلمي المستقل ووطدت الثقة بالعقل، بالإضافة إلى النهضة العلمية الكبيرة التي أسفرت عن تغيير عميق في نظرة الإنسان إلى نفسه، حيث انصرف المفكرون إلى دراسة المجتمع، الذي قادهم بدوره إلى دراسة ماهية الدولة والسياسة وما إلى ذلك.

وقد فتح الخديو إسماعيل أبواب مصر للشوام، فأسهم السوريون منهم بدورٍ في تكوين الفكر المصري، عن طريق الصحافة وتطوير اللغة بوضع المعاجم ودوائر المعارف، ولعبوا دورًا بارزًا في النهضة الأدبية والفنية. وبدأت الصحافة تلعب دورًا مهمًّا في الحياة السياسية المصرية، وكان من بين ممثليها في هذا المجال يعقوب صنوع وأديب إسحاق وشبلي شميل وأحمد فارس الشدياق وغيرهم. كذلك كان لمجيء جمال الدين الأفغاني إلى مصر (١٨٧١) تأثير واضح في اليقظة الفكرية، وخاصة في جيل تلاميذ رفاعة الطهطاوي، وبدا أثره في تشجيع الوافدين السوريين إلى مصر، وقد كتب الأفغاني للصحافة، واستُكتب لها، وأوحى لكُتابها بالأفكار والمعاني الجديدة التي غذَّت صحف «الوطن» (١٨٧٧)، و«مصر» (١٨٧٧)، و«التجارة» (١٨٧٨)، و«أبو نظارة» (١٨٧٨)، هذا إلى جانب مدرسته الفكرية غير النظامية، التي كان من أبرز تلاميذها الشيخ محمد عبده وإبراهيم اللقاني وسعد زغلول وقاسم أمين وأحمد فتحي زغلول وغيرهم.

وقد شجع رياض باشا، رئيس النظار، الحركة الأدبية والفكرية، حين ساعد بطرس البستاني على إخراج دائرة المعارف المعروفة باسمه، وشجع أصحاب «المقتطف» على إصدار مجلتهم، وأسند رئاسة تحرير «الوقائع المصرية» إلى الشيخ محمد عبده، الذي نجح من خلال ضم كل من سعد زغلول وعبد الكريم سلمان وإبراهيم الهلباوي ومحمد خليل والسيد وفا وغيرهم، في أن يغير اتجاه الصحيفة ذات الطابع الرسمي، بإنشاء قسم غير رسمي بها، حُررت فيه المقالات الأدبية والاجتماعية ذات الطابع الإصلاحي[٧٦].

كان من نتائج ما سبق أن تشكلت ملامح جيل جديد من المثقفين المصريين، إما اغترف من الثقافة الأوروبية وإما تبنَّى أفكارها، وظهر رأي عام يقظ يقوده مفكرون جدد، طرحوا الفكر السائد جانبًا، ذلك الفكر الذي دار في فلك العلوم العقلية والنقلية كاللغة والأدب والعلوم الشرعية، والذي مثله الأزهر والروافد التعليمية المؤدية إليه، وحددته المثل والتقاليد الدينية. وظهر المثقفون الجدد إلى جانب «العلماء والمشايخ»، وبدا أن المجتمع يسير بخطى وئيدة نحو اتجاه ثقافي وفكري جديد له طابع دنيوي أو مدني، يندرج تحته العاملون في مؤسسات البلاد العلمية والثقافية وغيرها ممن تعلموا في أوروبا[٧٧]، وخريجو المدارس، بل وبعض المشايخ والعلماء ممن أعجبوا بالاتجاه الجديد، وحاولوا - بقصد أو من غير قصد - البحث عن أصول تراثية لمصطلحات ومفاهيم الحضارة الوافدة، مما يعتبره البعض[٧٨] وصولًا إلى صيغة توفيقية بين التراث الإسلامي وروح الحضارة الحديثة.

وإذا كانت التغيرات المادية التي شهدتها مصر خلال القرن التاسع عشر، خاصة خلال عصر محمد علي، لم تقترن بيقظة ذهنية في حينها - ذلك أنها لم تتم بتدريج ينبعث من ظروفها، ومن ثم لم تكن لها نتائج مماثلة[٧٩] - فإنه خلال الربع الأخير من ذلك القرن، وبفعل العوامل السابقة، ظهرت تلك اليقظة أو النهضة الفكرية، حين بدأ رواد الاتجاه الجديد يهضمون التراث الأوروبي ويتمثلونه، ويحاولون تطبيق نتائجه على المجتمع المصري. وليس من المبالغة القول إن الاحتكاك بأوروبا اتخذ معنى جديدًا، ولم يعُد ما يجري في الغرب يعنيه وحده، وصار السؤال أمام أصحاب الاتجاه الجديد هو: ماذا يعني ما عليه الغرب بالنسبة إلى الإسلام والشرق ومصر؟

وهكذا طرحت قضية التمدن نفسها على ساحة الفكر والثقافة خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وإذا كانت الفترة السابقة قد شهدت معرفة ما عليه المدنية الأوروبية، فإن الجيل الجديد كان عليه أن يُعنى بدراسة «حالة التمدن التي عليها أهل أوروبا الآن، وبيان الأسباب التي وصلوا بها إلى الغاية في التمدن والقوة والثروة، وتحليل الأسباب المحرضة على التمدن والأسباب المثبطة له، وذلك للاستفادة من تجربتها، واقتباس معارفها وصناعتها وتجارتها ونقل اكتشافاتها إلى غير ذلك... فلا يعاملنا الأجانب بالاحتقار لأننا في حالة قد خرجوا منها»(٨٠).

وبلغ الإعجاب بالحضارة الغربية حد النقد الذي يصم الشرقيين بالتعصب الجاهل، الذي لا يجعلهم «ينتبهون إلى تقدم الغربيين في مبتدعاتهم وتفننهم في مخترعاتهم حتى بلغوا ذروة الثروة»، والتعجب من ذلك التناقض المتمثل في أنه «كلما أبرز الغربيون من عالم المعارف صنفًا، جدَّد الشرقيون في مقابله من الهذيان ألفًا!»(٨١). وقد عبر الشيخ محمد عبده عن القضية نفسها حين كتب مقالًا اجتماعيًّا ينتقد فيه «منتدياتنا العمومية وأحاديثها» التي يصفها بالتفاهة، مقارنًا إياها بما عليه المنتديات الأوروبية، وما يُتداول فيها من أفكار، وما تحمله الجرائد عنها(٨٢). كذلك فإن قصة الشيخ «علم الدين» لعلي مبارك، التي نشرها عام ١٨٨٢، ولقاءه المستشرق الإنجليزي وتسجيل هذا اللقاء ـ «للمقارنة بين الأحوال الشرقية والأوروبية» ـ ما هي إلا دعوة إلى الاستفادة من علوم أوروبا وفنونها(٨٣).

على كل حال، فإنه على الرغم من المحاولات التوفيقية، فإننا نكاد نلمح اتجاهين للفكر، وإن كانا غير محددين تمامًا من حيث الملامح والسمات؛ أحدهما تقليدي من حيث ثقافته واهتماماته الأدبية واللغوية، إسلامي من حيث شرائعه ومبادئه الخلقية، والآخر تحرري (ليبرالي) من حيث اعتماده على المبادئ المستمدة بالاستنباط العقلي من اعتبارات المصالح الدنيوية، متأثرًا بالفكر الأوروبي الحديث(٨٤). وأصبح لأنصار كل اتجاه مؤسساتهم التعليمية وأسلوبهم في التفكير وتأثيرهم الخاص، ولم يسلم الأمر من الصدام بينهما، صدامًا كان محوره يتركز حول نمو العلمانية في مجتمع يتعارض جوهره مع تبني أفكارها تبنيًا تامًّا.

كانت مادة الفكر المطروحة آنئذٍ تدور حول قضايا الفكر السياسي والاجتماعي، التي اختلفت حولها التفسيرات والرؤى، وانتقلت من ذهن الكُتاب والمثقفين إلى صفحات الجرائد فالمنتديات العامة، بل وحتى في مؤسسات التعليم الرسمي. وكان أمرًا منطقيًّا أن تتداول المناقشات حول معاني الوطن والوطنية، والحكومة والحاكم، والظلم والاستبداد والعدل، إلخ، بمعانٍ ومفاهيم جديدة، مما يمثل استجابة بقدرٍ ما لأطروحات الحضارة الأوروبية في هذا المجال. وإن تفاوتت واختلفت مواقف الكُتاب والمثقفين المصريين، فذلك الاختلاف يبدو أمرًا طبيعيًّا في مسائل الفكر، طبقًا لقوة تأثيرها، وظروف المجتمع المتلقي، ودرجة وعي المعبرين عنه.

٢
من هو حسين المرصفي؟

ثمة محاولة جادة قام بها شيخ مصري ضرير في أواسط القرن التاسع عشر، اشتغل بشؤون الثقافة والفكر والتربية في مؤسسات الدولة الرسمية، استطاع من خلالها أن يدلي بدلوه في مادة الفكر المطروحة في زمنه، أو على حد تعبيره جمع «تلك المصطلحات الشائعة على ألسنة الناس» في رسالة أسماها «رسالة الكلم الثمان»، وأراد من خلالها تحديد مفاهيم هذه المصطلحات ومغزاها، وطرحها على بساط البحث. فقدَّم لنا دراسة رائدة في علم الدلالة السياسي من خلال موقعه كمثقف ومربٍّ، وانتمائه كمصري، وهو الشيخ حسين المرصفي.

ولد الشيخ في مرصفا، إحدى قرى بنها بدلتا مصر، ومن ثم كان نسبه، وكان أبوه الشيخ أحمد بن حسين، أبو حلاوة الكبير، صاحب أسرة ذات يسار، يشتغل بعض أفرادها بشؤون التجارة بنجاح كبير، بالإضافة إلى تعلمهم في الأزهر، شأن معظم أبناء تلك القرية على ما يروي علي مبارك في كتابه «الخطط التوفيقية»(٨٥).

وكان ميلاد الشيخ بين عامَي ١٨١٠ و١٨١٥ فليس ثمة تاريخ محدد، وتُوفِّي عام ١٨٩٠ عن عمر بين الخامسة والسبعين والثمانين(٨٦). وبعد أن تلقى تعليمه الأولي في قريته، أرسله أبوه إلى الجامع الأزهر حيث حفظ المتون، مثل متن

«جمع الجوامع»، و«تلخيص المفتاح»، وغير ذلك من الكتب التي كانت تدرس بالأزهر حينئذٍ. وقد قاسى الفتى ما قاساه في تحصيل دراسته، وأدرك سوء حال هذه المؤلفات والكتب، وعدم صلاحيتها للتحصيل السريع، ولمس طولها بغير طائل، وحشوها بالاعتراضات والمتناقضات. ولم يلبث الشيخ، بعد أن عُيِّن مدرسًا للعلوم العربية بالأزهر، أن فكر في طريقة التدريس وتساءل: ماذا على المؤلفين لو غربلوا هذه الكتب ونخلوها، واستخلصوا من المعلومات والأحكام زبدها فاحتفظوا به، ثم أخلوها من أوجه الإعراب في البسملة، ومن الكلام الذي لا يجدي والمناقشات التي لا طائل منها؟! ثم ماذا عليهم لو أنهم أضافوا إلى شواهدها الغثة الباردة بعض الشواهد الأدبية، التي تغير طعمها وتجعلها سائغة مقبولة، لا تستأذن في الوصول إلى أذهان التلاميذ، ولا تصرفهم عنها؟! كان هذا هو موقف الشيخ مما يدرِّس، وانعكس وعيه هذا على أسلوب دروسه ومحاضراته، خاصة حين أتيحت له فرصة التجديد من أوسع أبوابها، عندما أسس علي مبارك، وكان المرصفي مقربًا عنده، مدرسة دار العلوم عام ١٨٧٢، لتخريج أساتذة اللغة العربية والعلوم العصرية وإمداد المدارس بهم، فاختار الشيخ حسين لتدريس العلوم العربية وآدابها بتلك الدار[٨٧].

وللمرصفي من دروسه التي ألقاها بدار العلوم كتاب «الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية»، الذي تم طبعه عام ١٨٧٥ بعد أن نُشِرت فصوله في مجلة «روضة المدارس»، حيث رأى طبعها لتُقرأ على نطاق أوسع[٨٨].

وقد اختير المرصفي أيضًا ليلقي دروسًا في قاعة المحاضرات العامة التي ألحقها علي مبارك بدار العلوم، كجزء من خطة تعهدها لتعميم الثقافة. واتسع مجال الشيخ حسين، الذي أضاف إلى تدريسه فنون الأدب دروسًا في الاجتماع والعمران، حين عُهد إليه باستكمال محاضرات عن «مقدمة ابن خلدون»، خلفًا للشيخ محمد عبده بعد أن ترك التدريس بدار العلوم[٨٩].

وقد تعلم الشيخ حسين اللغة الفرنسية على يد «المسيو أوربان» في مدرسة العميان، تلك المدرسة التي أقيمت في عهد الخديو إسماعيل، ثم ألقى دروسه في المدرسة نفسها، ولما شُكل المجلس العالي للتعليم بنظارة المعارف في مارس

١٨٨١، برئاسة ناظر المعارف علي باشا إبراهيم، اختير الشيخ حسين المرصفي عضوًا به. وهكذا كان الشيخ رصيفًا لمحمد عبده وعبد الله فكري وعلي مبارك، وأستاذًا لمحمود سامي البارودي وحفني ناصف وأحمد شوقي[٩٠]، وغيرهم من أعلام المدرسة الأدبية الحديثة في مصر.

قضى المرصفي الشطر الأكبر من حياته معلمًا، ألّف خلالها ثلاثة كتب، لم يؤلفها إلا بعد انتقاله للتدريس بدار العلوم، أي في أوائل السبعينيات من القرن التاسع عشر، واتسعت قاعدة تلاميذه وقرائه، وكان كتابه الأول هو «الوسيلة الأدبية» المشار إليه، أما كتابه الثاني فكان بعنوان «دليل المسترشد في فن الإنشاء»، الذي ظل مخطوطًا يقع في ثلاثة مجلدات، أما الكتاب الثالث فهو «رسالة الكلم الثمان». ولم يتناول المرصفي في الكتابين الأولين الأدب بالمعنى المألوف في عصره، فإلى جانب اعتبارهما موسوعتين عربيتين لدراسة النحو والصرف، والعروض والقوافي، وفنون البديع والبلاغة، وغير ذلك، فقد احتويا على موضوعات تتصل بتدوين العلوم، وتاريخ التربية، وتاريخ الكتاب، واللغة العامية نشأتها وعلاجها، والصوتيات ومخارج الحروف، وتناول في الكتاب المخطوط أيضًا موضوعات تتناول علوم النفس والمنطق والحكمة، وعلم الحياة والحيوان، وفن الخطابة والموسيقى، وصلة ذلك كله بالأدب وفنونه[٩١]. وكان اهتمامه بالتربية عظيمًا، ومن هنا كان تأثيره الأكبر، حيث امتزج الأدب عنده بمعنى التربية بمفهومها الحديث، وهو إعداد الإنسان إعدادًا تامًّا لأن يحيا حياة طيبة نافعة له ولمجتمعه، وقد نجح الشيخ من خلال قيامه بالتدريس وإلقاء المحاضرات العامة، في نشر أفكاره حول هذا المعنى على نطاق واسع.

وكان لتعلمه اللغة الفرنسية أثر كبير في كتاباته، وهو ما بدا واضحًا من خلال كتابه المهم «رسالة الكلم الثمان»، وذكر علي مبارك أن الشيخ حسين «قرأ الخط العربي والفرنساوي في أقرب زمن مع انكفاف بصره»[٩٢]. وعلى الرغم من أنه لم يُعرف عنه ارتحاله إلى أوروبا، فإنه كان على وعي بالمجتمع الغربي، وبأهمية دراسته وترجمة آثاره، بل لقد رسم برنامجًا في كتابه «دليل المسترشد» لتعلم اللغات الأجنبية، وطلب إلى تلاميذه «أن يستأنفوا إتقان ومعرفة لغة أسلافهم، ثم

يتعلموا مبادئ اللغات وأوليات قواعدها، فذلك أمر سهل ليس فيه عسر... فإذا مَهَر المتعلم في معرفة لغة أسلافه، المعروفة المادة المجهولة الصورة... طلب الانتهاء في معرفة اللغات واستقصى تحصيلها وهو أمر يسير أيضًا». وطالما كتب الشيخ عن اللغات والترجمة، وضرورة معرفة المترجم لغتَي المتخاطبين، وضرب أمثلة للاختلاف بين اللغتين العربية والفرنسية عند الترجمة، حين تكون باللفظ، وحين تكون لمضمون الكلام، مما يكشف عن ثقافة ووعي كبيرين(٩٣).

ويبدو أمرًا يسيرًا أن نستخرج من ثنايا مؤلفات الشيخ أثر استفادته من الثقافة الفرنسية، وهو ما سيتضح بصورة أوسع عند معالجة كتابه «رسالة الكلم الثمان». أدرك المرصفي أهمية الاتصال بين الأمم لنشر المدنية، وترجم نصًّا لحكيم فرنسي يقول: «الواسطتان لنشر التمدن تكونان من نشر علم الأخلاق والصنائع»، وذكر أن «التعاون يدعو إلى الاختلاط، والاختلاط يدعو إلى التخاطب، والتخاطب يدعو إلى معرفة اللغات»(٩٤).

وحتى بداية الثمانينيات اقتصرت كتابات الشيخ على علوم اللغة وآدابها، وإن كانت بأسلوب جديد غير تقليدي، مما يتفق وتكوينه التعليمي، لكنه لم يلبث أن طرق مجالًا جديدًا في الكتابة حين أصدر في أكتوبر عام ١٨٨١ كتابًا صغير الحجم ـ يقع في ثمانٍ وستين صفحة ـ كبير الأهمية، بعنوان «رسالة الكلم الثمان»، وجِد أنه أكثر تداخلًا مع مجال العلوم السياسية أكثر منه في أي مجال آخر، وينبغي ملاحظة دلالة صدوره والثورة الوطنية (العرابية) قد بدأت وقائعها وأحداثها تتوالى، أي في أعقاب مظاهرة سبتمبر ١٨٨١ الشهيرة، ولعل هذا الكتاب يمثل منعطفًا مهمًّا في فكر شيخ تعلم في الأزهر وعلّم فيه، وفي فلك علومه وآدابه كانت ثمار فكره. وعلى الرغم من جدة المجال، الذي ربما فرضه الواقع السياسي، بالنسبة إلى الشيخ حسين، فإن المعالجة اتخذت طابع دراسة «الألفاظ الدائرة على ألسن الشباب»، فتناولت معاني الألفاظ والمصطلحات السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة أو متداولة في عصره، والتي رآها ثمانية، فقدم دراسته بأسلوب المعلم والمربي والناقد والمصلح الاجتماعي، وهو طابع ميَّز كتابة المرصفي. وهكذا قدم لنا الشيخ رسالته مخاطبًا في مقدمتها «أذكياء الشبان من أهل هذه الأزمنة التي ابتدأتها

الألطاف الحاضرة، شَرَحْتُ فيها كلمات جارية على ألسنة الناس، لهجوا بذكرها في هذه الأوقات، كلفظ الأمة والوطن والحكومة، والعدل والظلم والسياسة، والحرية والتربية».

ومن الواضح أن المرصفي لاحظ أن لغة وتفكير القيادة الوطنية قد تركزا في الكلمات الثماني، لذلك تناول الأزمة السياسية على أنها أزمة كامنة في سوء فهم واستخدام هذه الكلمات، ومن ثم كان موضوعه الرئيسي هو الحاجة إلى «سلطة وانضباط» ونظام قومي للتربية. وبدا واضحًا أن الكتاب جاء متعاطفًا مع آلام وآمال الضباط الوطنيين، ومحذرًا إياهم من أن يحسبوا الانقسام والتحزب وطنية، فقدم الكلمات الثماني التي يناقشها باعتبارها القاموس الجديد للوطنية الحديثة. ورأى المرصفي أن من أعراض الأزمة السياسية التي كان يكتب في ظلها أن كل جماعة تضفي معاني معينة على الكلمات، مما يجعلها عرضة لإساءة الاستخدام أو التفسير، وأن هذه الكلمات، كغيرها، تحمل خَطَر وضعها خارج سياقها أو التحدث بها بمعنى خاطئ، لذلك استهدف تفسير «حقيقة» كل كلمة يتناولها، لتحقيق معناها في الحياة السياسية.

وعلى الرغم من أن المقصود بالكلمات الثماني هو المصطلحات السياسية موضوع النقاش، فإنها تشير أيضًا إلى السياسة ذاتها، والإشارة تميل إلى ما يسمى بـ«حلقة الكلم الثمان» الموجودة في أدب الحكمة الشعبية والكتابات السياسية، وهي تعبر عن طبيعة كل ما هو سياسي، فكتاب الطهطاوي «مناهج الألباب» الذي ظهر قبل كتاب المرصفي بنحو عقد من الزمن، بدأ تفسيره لمعنى السياسة بذكر «حلقة الكلم الثمان»، التي تحدد الأجزاء الثمانية لعالم السياسة، وتفسر معنى كل واحد بالنسبة إلى التالي له، بحيث ترتبط هذه الكلمات ببعضها وتتصل في دائرة لا يتعين طرفها. وتستمد الدائرة أصولها من نفس أصول «المثمن الذهبي» عند أرسطو، وإن كان المصدر الذي أخذها عنه الدارسون العرب في القرن التاسع عشر هو «كتاب العِبر» لابن خلدون، الذي أخرجت المطبعة المصرية أول نسخة مطبوعة كاملة منه في ستينيات القرن التاسع عشر، والذي قرأه المعلمون والطلاب، خاصة في مدرسة دار العلوم التي كان المرصفي يدرِّس فيها[٩٥].

٣
تحليل «رسالة الكلم الثمان»

تنقسم الرسالة إلى مقدمة وستة فصول. اختص الفصل الأول بمعالجة اصطلاح «الأمة»، ومتى تحسن حالها ومتى تسوء، وتناول الفصل الثاني معنى «الوطن» وماهيته من ناحية، وأنواعه من ناحية أخرى، مشيرًا إلى المضمون السياسي لذلك، والمتعلق بالحقوق والواجبات. ثم انتقل المؤلف في الفصل الثالث إلى «الحكومة» ليدرس وظائفها وطوائف المشتغلين فيها، منتقلًا بعد ذلك إلى دراسة مفاهيم «العدل» و«الظلم» و«السياسة» في الفصل الرابع. أما الفصل الخامس فقد تناول فيه اصطلاح «الحرية». وأخيرًا كتب عن «التربية» وما ينبغي أن يكون عليه كل من المربِّي والمربَّى، وأجمل في النهاية أفكاره فيما يشبه الخاتمة، التي تناولت أصول التربية. وسوف نناقش مع المؤلف ما يقصده بمعنى هذه المصطلحات، وفهمه وعرضه لمضمونها، وقدرته على التعبير عنها، في محاولة لتقييم ذلك كله، وربطه بتكوين المؤلف الثقافي والعلمي، قياسًا إلى درجة وعي المجتمع الذي يكتب له، وإلى إسهام من سبقوه من المثقفين والمفكرين الذين ساهموا بشكل أو آخر في طرح هذه الأفكار وغيرها على ساحة الفكر والثقافة في مصر.

الأمة والوطن

يُعرِّف المرصفي الأمة بأنها جملة من الناس تجمعهم جامعة أو مقوم أساسي، قد يكون اللسان (يقصد اللغة الواحدة) أو المكان أو الدين. ومن ثم يتسع عنده مفهوم الأمة ويتعدد، لتصبح هناك أمة تتكلم لغة واحدة، وأمة تقطن رقعة جغرافية واحدة، وأمة تدين بدين واحد، ثم يفاضل بين الأمم على أساس هذا المقوم أو ذاك، فيرى أن الأمة «بحسب اللسان أكثرها استحقاقًا لهذا الاسم وهو بها أَلْيَق... إذ بوحدة النطق يتم الائتناس ولا تكون نفرة ووحشة، بخلاف أهل الألسنة المختلفة. حتى يتعلم فريق لسان فريق، وحينئذ يكونون بمنزلة الأمة بحسب اللسان». ثم يذكر المرصفي أن الأمة بحسب اللغة ليست لها وجود سياسي، أو «اعتبار من جهة جمعية السياسة والملك وهيئة الدولة». ويعلل ذلك بـ«حكمة الله ومشيئته في محاولة سائر الناس

إيجاد ارتباط وعلاقات فيما بينهم، فأخذوا يتعلمون ألسنة بعض، وبذلك انفتحت أبواب للمكاسب وتعينت جهات للأرزاق واتسعت دائرة الأفكار»[٩٦]. ومن ثم فإن المرصفي يقول بضرورة وحدة اللغة بالنسبة إلى الأمة شأنه شأن أديب إسحاق، وإن كان لا يرى بأسًا من تعدد اللغات، وبالتالي تعدد الأمم.

أما الأمة «بحسب المكان» أو المحددة جغرافيًّا، فهي التي تسكن قطعة من الأرض «محدودة بحدود أربعة تعرفها في علم تخطيط الأرض، وتسميها اسمًا يميزها عن غيرها، كمصر والحجاز، فيقال: «الأمة المصرية والأمة الحجازية»»[٩٧]. وبذلك يُدْخِل المرصفي مقومًا من مقومات الدولة القومية المعاصرة، في تحديده لمفهوم الأمة، وهو عنصر المكان، بمعنى قيام الدولة على مساحة من الأرض معلومة ومحددة.

يتبقى مفهوم الأمة «بحسب الدين»، الذي تغافل عنه المرصفي فلم يحلله على الرغم من إشارته إليه في بداية الأمر، فلم يقل لنا: هل ينبغي للأمة أن تدين بدين واحد أم لا؟ أو هل تعتبر الدول التي تدين بدين واحد أمة واحدة؟ من المرجح أن ثمة تعارضًا سوف ينشأ إذا ذكر المرصفي أن مصر في إطار الدولة العثمانية تمثل جزءًا من أمة «بحسب الدين» وقد قال إن مصر بلغتها العربية ورقعتها الجغرافية المحددة تمثل أمة مستقلة «بحسب اللسان والمكان»، خاصة إذا كان قد أسبق العنصرين الأخيرين على عنصر الدين، ولعله أراد بتغافله أن يتحاشى الخوض في موقع الدين بالنسبة إلى الدولة. وهناك عامل آخر يرتبط بنمو الأمة المصرية بالمعنى القومي، إلى جانب الأمة الإسلامية بمعنى الجامعة الإسلامية، وقد سبقه رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) إلى إدراك ذلك والتعبير عنه، حين لم يرَ تناقضًا بين وجود ولاءين مختلفين، تجاه الأمة الإسلامية وتجاه القومية المصرية؛ بل إن هناك من يرى أن المرصفي قد استخدم الاصطلاح بشكل أكثر إحكامًا من الطهطاوي، وأنه على الرغم من التردد والغموض اللذين اكتنفا استخدام مثل هذه المصطلحات، فإن ذلك مثَّل تقدمًا في استخدام المفهوم العلماني لاصطلاح «الأمة»[٩٨]، في وقت انتصرت فيه فكرة الأمة القومية أو الدولة القومية في أوروبا. مما طرح من جديد قضية العلاقة بين الأمة الإسلامية والقومية المصرية، خاصة إذا كان ظهور

الأمة المصرية ككيان سياسي يقتضي إنكار الوجود السياسي للأمة الإسلامية. ثم جاء محمد عبده لينتصر لفكرة الأمة المصرية، بعد أن تجاذبته النزعتان معًا: فكرة الوحدة السياسية بالمعنى الإسلامي للأمة، وفكرة الأمة المصرية بالمعنى الحديث، وإن اشترط أن تحكم هذه الأخيرة بالشريعة الإسلامية. وقد مثَّل هذا كله في النهاية استجابة للمشاعر التي تراكمت حول مفهوم الأمة وكونت تلك الحالة المعروفة بـ«القومية»، والتي كانت من علامات استجابة الفكر المصري للمؤثرات الليبرالية الأوروبية في هذا المجال. وربما كان تجاهل المرصفي التركيز على عامل الدين في بناء القومية بالمعنى الحديث استجابة لذلك، أو لعله بذلك يشير، ربما عن غير قصد، إلى المفهوم العلماني للدولة.

وانتقل المرصفي إلى التساؤل عن أسباب تحسن أحوال الأمم وتحليل أسباب تدهورها، فأشار إلى حرية الرأي، «فلا يُردُّ رأي صغير لصغره، ولا يُقبَل رأي كبير لكبره... فالغاية هي تحقيق الحق وتقرير الصواب... وأنه على أفراد الأمة أن يتشاوروا ويتناصحوا». وقد أيَّد الشيخ أفكاره بالاستعانة بالقرآن الكريم وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، خاصة فيما يتصل بمعنى الشورى، وانتقل إلى الحديث عن «الحرص على الوطن، حرص المرء على داره، بما لا يجيز لأحد دخولها، إلا على سبيل الخدمة أو الضيافة أو السكنى»، وهو بذلك يشير إلى تدفق الأجانب إلى مصر من كل حدب وصوب وتدخلهم في كل شؤونها، حتى صارت ترزح تحت وطأتهم.

وقد تحدث الشيخ عن صراع المصالح داخل الدولة، مما اقتضى «وجود أمة تفرغ نفسها للاشتغال بذلك حتى تحكم أمرها، ثم تلاحظ الناس في جميع تحركاتهم لتدعوهم إلى الخير وتأمرهم بما عرفته خيرًا، وتنهاهم عمَّا أنكرته وعرفته شرًّا». فدار حديثه عن نشأة الحكومة ومهامها متصلًا بالمفهوم الإسلامي حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكنه دعا هذه الفئة من الأمة إلى دراسة تطور الأمم وتمدنها، فيما وصفه بـ«المتجددات الزمانية، لتكون أعمالها مطابقة للأحوال الحاضرة، فَرُبَّ أمرٍ يكون خيرًا في عصر، شرًّا في غيره»، لتصبح على وعي بالتجربة الإنسانية ومواكبة لتجددها. ثم أفاد بأن هذه الفئة «لا تتحقق في خطباء المنابر وأصحاب الحلقات

والقصص، الذين يتميزون عن آخر طبقة من طبقات العامة بتمكنهم من قراءة نوع من أنواع الخط»، ضاربًا الأمثلة للتنفير من هذه الفئة التي أساءت إلى الأمة[٩٩]، موضحًا أن التربية الصحيحة هي التي تقود الأمة وتوجهها وليس هؤلاء، وأن سبل تربية وتوجيه الرأي العام هي المدارس والمجالس والصحائف، وطالب أربابها بأن يميلوا بكلامهم عن طبقة من البلاغة، حتى يصلوا إلى إفهام الطبقتين الأولى والثانية من العامة، فإنهم هم الأمة المقصودة بالخطاب[١٠٠].

ثم انتقل المرصفي إلى تعريف الوطن الذي تقيم فيه الأمة، وقد ميَّزه بأنه وطن عام، أما الوطن الخاص فهو المسكن والروح والثياب والمدينة والقُطر والأرض، إلخ. وعند حديثه عن حق الأرض على صاحبها، باعتبارها وطنًا خاصًا، عاد إلى الحديث عن اقتسام الأمم للأرض تبعًا لاختلاف الألسنة، ولم يشأ أن يوضح لنا هل يعتبر الناطقين باللغة العربية أمة واحدة أم لا؟ خاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أن هؤلاء العرب يمثلون، باصطلاحه، أمة بحسب المكان، وربما بحسب الدين أيضًا. ولا يكاد يَثبت أمامنا هذا الاعتقاد إذا عرفنا أنه لم يُشِر قَطُّ إلى «أمة عربية» في كتابه هذا، بل لم يأتِ بلفظ «العرب» إلا للتعبير عن أولئك البدو الذين يسكنون بسائط الرمال[١٠١]، ثم إنه في حديثه عن الأمة ميَّز بين أمة مصرية وأمة حجازية.

لقد قُيض لفكرة الوطن في مصر أن تنتصر وتلقى رواجًا وانتشارًا على ألسنة الكُتاب والمثقفين، خاصة بعد نمو الحركة الوطنية، ورفع شعار «مصر للمصريين» في مواجهة تزايد الضغط على مصر والتغلغل الأجنبي فيها، فعرفت مصر صحيفة تحمل اسم «الوطن» عام ١٨٧٧، وتألَّف بها «الحزب الوطني» ـ القديم ـ عام ١٨٧٩، بل إن عبد الله النديم ألف رواية بعنوان «الوطن وطالِع التوفيق» مُثِّلت بالإسكندرية عام ١٨٨٠، وأصبح من بين مقالات صحيفة «الوقائع المصرية» ما يحمل عناوين عن الوطن والوطنية[١٠٢].

انعكس ذلك على فكر المرصفي بطبيعة الحال، فعالج اصطلاح الوطن بشكل عام، ثم انتقل إلى تحليل سياسي لفكرة الوطن من زاوية الواجبات والحقوق، فطالب مواطنيه باستعمال عقولهم لـ«تمييز المنفعة، وصيانة الأبدان، والمبادرة بإصلاح الخلل، والاسترشاد بعقلاء الأمة، والتعاون في المهمات ولخير الوطن، ومعرفة

الأشياء وخواصها واستعمالاتها، والغيرة لاكتساب المعرفة واتساعها، ومسابقة الأمم في الرقي وعدم البطء والاستنامة لكواذب الأماني»(١٠٣)، إلخ.

بهذا كله يصلح الوطن ويُصان، وفي صلاحه صلاح أفراده. كانت تلك هي الفكرة المسيطرة عليه وهو يكتب عن واجبات المواطن، فهل تحدث عن حقوقه على وطنه بالدرجة نفسها؟ على أي حال يفهم ذلك من حديثه عن الهيئة الحاكمة أو طبقة ولاة الأمور، التي رأى أن عليها حماية حقوق المواطنين، فأشاد بالعائلة المحمدية العلوية، وما قدمته للبلاد لإصلاحها وتنقيتها من الفساد، حيث كانت واقعة تحت إفساد ثلاث طوائف، يستعملون العمال من دون البهائم، وهذه الطوائف هي: المماليك الذين كان الواحد منهم يُدعى أُستاذ الناحية، والعرب الذين يسكنون بسائط الرمال، ثم عُمد النواحي(١٠٤). ثم يعدد المرصفي مفاسد كل طائفة، واستغلالها للناس، وظلمها للأهالي، فيركز بذلك على واجبات الحكومة تجاه المواطنين، وخاصة فيما يتصل بإقامة الحق والعدل واحترام حقوقهم في حياة آدمية، ولم يتجاوز ذلك للحديث عن الحقوق السياسية. وعمومًا لم تدفع عاطفة حب الوطن المرصفي إلى التغني به مثلما فعل كثير من معاصريه، وعلى رأسهم الطهطاوي، وإن كان مثله لا يلح على الواجب السلبي للمواطن في الخضوع للسلطة، بل على دوره الإيجابي في بناء مجتمع متمدن.

كان المرصفي قريبًا من أديب إسحاق حين عَرَّف الوطن لغويًّا بأنه «يعني مكان الرجل وبيته ومحله»، وسياسيًّا بأنه «المكان الذي تُرعى فيه حقوقه ويقابلها واجباته»(١٠٥)، وإن كان أديب إسحاق قد ركز بشكل واسع وعميق على الجانب السياسي في كتابه الشهير «الدرر»، فإن ذلك راجع في الأساس إلى ثقافته الأوروبية الواسعة.

ودفع الإيمان بالتجربة الإنسانية المرصفي إلى المطالبة بدراسة تطور الأمم وتمدنها، بدءًا بالتعارف ومعرفة اللغات وحتى التعاون في كل المجالات، ووجدت دعوته آذانًا مصغية في ترجمات أحمد فتحي زغلول، وهو من أبرز أعضاء جماعة الإمام محمد عبده، مع نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وحدد المرصفي أسلوب هذا التعاون فيما نسميه بـ«المواثيق الدولية»

بمصطلحاتنا الحديثة، حين ذكر أنه «يجب أن تكون بينهم عهود مرعية وقوانين محفوظة»، يقوم بإعدادها والإشراف على تنفيذها «خواص الأمم وذوو العقول منهم»[١٠٦]. إن التجربة الإنسانية عند المرصفي واحدة وعالمية على اختلاف الأمم والأوطان، وأي أمة تريد إصلاح نفسها لا تبدأ من فراغ، فقد عرف الأقدمون مثلًا خواص الأشياء وكيف يستعملونها وينتفعون بها، فهل لا يعرف الإنسان أن النار تحرق إلا إذا لسعته؟ وأبدى الشيخ تعجبه من أبناء وطنه، الذين لا تأخذهم غيرة توجب اتساع معارفهم كما هو حال جيرانهم وملاصقيهم، وإلا فما هذه الاستنامة حتى صرنا ـ نحن المصريين ـ بمنزلة العيال والأتباع؟ فأوضح للمصريين أنهم يستطيعون «أن يساووا غيرهم، إن لم يكن لديهم مطمع في الفوقان والظهور عليهم»[١٠٧].

الحكومة، تكوينها ووظائفها

يعرِّف المرصفي الحكومة بأنها «قوة تحصل من اجتماع طائفة من الأمة لإمضاء مقتضيات الطبيعة على وجه يَقْرُب من رضاء الكافة»، ومقتضيات الطبيعة عنده هي المأكل والمشرب والملبس وكافة الحاجات الاجتماعية، أما سبيل الحكومة إلى بلوغ ذلك فهو إقامة العدل بين الناس، وأشار إلى العدل الاجتماعي بشكلٍ خاص، ولعلنا لا نُحمل كتابته أكثر مما تعني إذا قلنا إن الشيخ رفض الطبقية والاستغلال والظلم الاجتماعي، فذكر أنه ليس من العدالة «إذا قام بعض الناس وحظر بعض الطيبات عن غير جملته، وأفرط في الترفه والتنعم، حتى كأن الدنيا خلقت له وحده وأن الناس مخلوقون لخدمته، وليس لهم من ثمرات أعمالهم إلا ما يحفظون به قوى أبدانهم نوعًا من الحفظ لتصريفها في أغراضه»[١٠٨].

وعلى الرغم من ذلك فإن وظيفة الدولة (الحكومة) عند المرصفي انحصرت في الوظائف الرئيسية المحدودة، والمستمدة من نظرية الحقوق الطبيعية التي تمثل فلسفة المذهب الليبرالي الأوروبي، فهو لم يذكر لنا دور الحكومة في تحقيق العدل الاجتماعي الذي كتب عنه، ولكنه عند حديثه عن وظائف الحكومة حصرها في: تأمين البلاد في الخارج، وحفظ الأمن في الداخل، ومباشرة السلطة القضائية، ثم

أنشأ يحلل كيف أن ذلك اقتضى أن تتألف الحكومة من عدة طوائف هي: العسكر، والقضاة، والجباة، والكتبة.

أما طائفة العسكر فتحمي الوطن من الاعتداءات الخارجية، وتؤمِّن أهله من تعدي بعضهم على بعض، وتعين كلًّا على حفظ حقه والانتفاع به، أي حماية المواطن في الداخل والخارج، فتؤمِّن الناس على أنفسهم وممتلكاتهم وأعراضهم. ومن ثم رأى أن يكون بعض من هذه الطائفة ملازمًا للثغور (الحدود عمومًا)، والبعض الآخر منبثًّا في البلاد لملاحظة أهل الشر وأهل الفساد ليلًا ونهارًا[١٠٩]، وبذلك تقوم الدولة بوظيفتَي الجيش والبوليس معًا.

أما القضاة فوظيفتهم فصل الخصومات، تنتخبهم الأمة من أذكيائها وفطنائها. وقد رسم المرصفي صورة مثلى لإعداد أفراد هذه الطائفة، فهم الذين «يحفظون الأحكام ويتعرفون على الحوادث وصيغة تطبيقاتها عليها، ثم يرصدون أنفسهم على أجمل هيئة وأحسن سمت ووقار لتلقي الخصوم واستماع الدعاوى، لا يكون في مجالسهم لغط ولا صخب ولا حركات فاسدة، كما هو جارٍ في مجالس قضاتنا اليوم، فإن ذلك يذهب بحرمتهم... ويضعف ثقة طالب الحق فيهم»[١١٠].

أما طائفة الجُباة التي أفرد لها المرصفي نصيبًا بين طوائف الحكومة، فقد ذكر أن هؤلاء «ترصدهم الأمة لتلقي ما تفرضه في أكسابها وتؤديه، ليكون منه نفقات العسكر وما تحتاجه المصالح العامة التي لا يختص بها فريق دون فريق»[١١١]. ويبدو أن تركيزه على هذه الطائفة كان استجابة لتجنيد الجهاز الإداري المصري لهم لحل الأزمة المالية التي أمسكت بخناق البلاد، وإن أشار إلى أن الضرائب هي ما تفرضه الأمة لا الحاكم، ملمحًا بذلك ضمنيًّا إلى ممثلي الأمة.

وأخيرًا طائفة الكَتَبة، فهم الذين يمثلون الهيئة الإدارية للدولة أو الجهاز البيروقراطي، وهم «سفراء بين الرعية والرعاة، سفارة خير يحفظون الحقوق ويضبطونها... لولا وساطتهم لضاعت الحقوق وبطلت الوثائق... إذ الكتبة في الحقيقة هم الحكام، فإنهم هم المُسْفرون عمَّا في طوايا الأنفس والوسط بين الرئيس والمرؤوس»[١١٢]. وقد دعاهم المرصفي إلى أن يخاطبوا الناس خطاب اللطف، وأن يجتهدوا في استبانة الحق، ويعطفوا على الضعفاء، إلخ.

هؤلاء هم طوائف الحكومة، وتلك هي وظائفهم، أما ما عداهم فهم أهل الصناعة والزراعة والتجارة وغيرهم من أبناء الأمة، المحتاجون إلى من ينظر في أمنهم، ويقوم بحمايتهم وحياطتهم، وصيانة أنفسهم وأموالهم وأعراضهم[١١٣].

وبذلك اقتصرت وظيفة الدولة عنده على الوظائف الأساسية المعروفة في النظرية الليبرالية، القائمة على المذهب التحرري وتكريسه لحرية الفرد في الحياة وفقًا لحقوقه الطبيعية، ولا يمثل ذلك سوى صدى لاستجابة الشيخ المرصفي لما قرأه في تراث الفكر السياسي الفرنسي الذي عاصره.

ولعلنا لاحظنا أن الكاتب لم يُشِر قَطُّ إلى مسألة السلطة داخل جهاز الدولة، ومدى تركزها سواء في يد حاكم أو هيئة أو حتى ممثلي الشعب، بخلاف ما فعل الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده، وكانت مصر آنئذٍ تموج بحركة دستورية، مما يفسر عزوف المرصفي عن الخوض في مسائل سياسية مطروحة بشكل عملي، الأمر الذي قد يجعله طرفًا في معترك سياسي، شاء منذ البداية ألا يشتغل به أو يتورط فيه.

العدالة والحرية

عالج المرصفي هذا الموضوع المهم بشكل محدود وغير متكامل، وفي فصلين متتاليين، يحمل أولهما عنوان «العدل والظلم والسياسة»، بينما يحمل الثاني عنوان «الحرية». أما السياسة فتحمل عنده معنى تدبير شؤون الناس، ذلك أن من شأنها «تحديد الأعمال وتقدير القيم، وإلزام الكل بالعمل». وقد ذكر أن لكل إنسان حظًّا من السياسة، باعتباره راعيًا ومسؤولًا عن رعيته، مذكرًا بحديث النبي صلى الله عليه وسلم، وهو ما أسماه بالسياسة الخاصة، أما السياسة العامة فتختص بها الطوائف التي سبق له الحديث عنها.

أما العدل فيقتضي أن يوفي الإنسان عمله حقه كاملًا ليتسنى له أن يتقاضى أجره كاملًا، «فإذا لم يعمل وطلب قيمة، أو عمل ناقصًا وطلب كاملًا فقد ظَلَم، وإذا عمل ولم يوفِهِ الناس قيمة عمله فقد ظلموه»[١١٤]. فالعدل والظلم هنا يرتبطان بنظرية العمل والقيمة، بما يحقق في النهاية معنى من معاني العدل الاجتماعي،

المتمثل في توفير فرص العمل، وتقدير قيمة كل عمل، ثم أخيرًا العدل في الوفاء بهذه القيمة لمن يعمل.

وترتبط الحرية عند المرصفي ارتباطًا وثيقًا بفكرة ممارسة الحقوق، «فالإنسان لا محالة له وعليه، فإذا عرف ما له وما عليه، كان له شرف نفس يمنعه من أن يتجاوز ما له، لأخذ ما ليس له، وانقياد لتأدية ما عليه، وإباء يقيه من اغتصابه ما ليس له، كان حرًّا وإنسانًا كاملًا. فالحرية إذن معرفة وشرف وانقياد وإباء»[١١٥]. وهكذا يركز الشيخ على مسألة الحقوق عند ممارسة الحرية، صحيح أنه ليس من حق الفرد أن يعتدي على حريات الآخرين، ولكن نقطة البداية هي الحرية الفردية، النابعة من الحقوق الطبيعية، تلك التي عبر عنها «مونتسكيو» بقوله: «أن يباح للمرء عمل كل ما يريد بشرط ألا يؤذي غيره».

كذلك فإن مفهوم الحرية عند المرصفي يرتبط بالإنسان باعتباره يحيا في مجتمع، أو هو يرتبط بما أسماه (الاجتماع التعاوني)، «فمتى عرف الإنسان أن لا سبيل لحصول المنافع الخاصة وثباتها إلا من جهة حصول المنفعة العامة وثباتها، حيث قلنا إن الأعمال الإنسانية وما لها من الثمرات لا تكون إلا بالاشتراك والتعاون»، فلا تعارض عنده بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع، وإنما التعارض ينشأ إذا ما أساء أحد استخدام حريته، إما عن جهل وإما عن تغافل. وينبِّه إلى أن أول شروط الحرية يتمثل في المعرفة، ومعرفة القوانين والحدود، أو ما للإنسان وما عليه، ثم يوضح أن الحرية بهذا المعنى لا تختص بأهل المعرفة فحسب، ذلك أن الناس جميعًا لا يجهلون المنفعة والمضرة، أما إذا كان تفصيل جزئياتهما قد يخفى على أحد، فمن الممكن أن يلجأ إلى طائفة أرصدتها الأمة لحفظ الأحكام ومعرفة الحكمة، فالمعرفة إما بالنفس وإما بالتبع[١١٦]. وعلى هذا النحو عرض المرصفي قضية من أهم قضايا الفكر السياسي الحديث، وإن لم يشأ أن يتحدث عن حرية المواطن وكفالة القوانين لها، أو حرية الرأي والتعبير عنه، أو أي نوع من الحريات السياسية، والتي كان من الممكن أن تُثري موضوعه على نحو ما فعل الطهطاوي في كتابه المهم «المرشد الأمين» الذي أصدره عام ١٨٧٢.

التربية

انطلاقًا من مفهوم محمد عبده عن التربية التي يجب أن يكون عليها المواطن، ليتسنى له ممارسة حقوقه وحرياته، أفرد المرصفي فصلًا كبيرًا - نسبيًا - في «رسالة الكلم الثمان» حدد فيه آراءه في التربية، وما ينبغي أن يكون عليه كل من المربِّي والمربَّى، وما ينبغي أن تكون عليه التربية الصحيحة، وكانت لخبرة الشيخ العملية التي استمدها من تدريسه بالأزهر ودار العلوم ومدرسة العميان، أثرها في بلورة أفكاره عن التربية، وقد عرَّفها بأنها تبليغ الشيء كمال حاله تدريجيًّا، ولكل شيء كمال، وأن المعلم الأول هو طبيعة الموجودات وحاجة الإنسان، ويقصد بالتربية هنا التربية الإنسانية، العقلية لا الجسدية، فالتربية الجسدية من صناعة الأطباء، أما تربية النفوس فمن صناعة العلماء[١١٧]. وهذه الأخيرة تتوقف عليها سعادة الأمة، ومن ثم امتزجت عنده بمعنى التربية الوطنية، «يلقنها كبار الأمة ومعلموها لصغارها المتعلمين، يمكنونها من نفوسهم، ويمزجونها بدمائهم»، فالأصل بين الناس عنده «مزاحمة تقتضي عداوة، ومساعدة تقتضي محبة، وأنه من خلال هذين الأصلين يمكن الدخول في تربية الأمة».

وتذكرنا هذه المعاني للمرصفي بما قرأناه في صحيفة «الوقائع المصرية»، من أن الغرض من تأسيس المدارس والمكاتب والعناية بشأن التعليم فيها إنما هو تربية العقول والنفوس وإيصالها إلى حد يمكِّن المتربي من نيل السعادة[١١٨]، ولا نستبعد أن يكون كاتب المقال هو الشيخ محمد عبده رئيس تحرير الصحيفة في ذلك الوقت، والذي كان تأثير جمال الدين الأفغاني فيه واضحًا خلال هذه الفترة، خاصة بعد أن نشر محمد عبده لأستاذه ملخصًا لدرس في «فلسفة التربية»، وازن فيه بين سلامة الحياة الخلقية وصحة التركيب الجسماني، مؤكدًا أن الذين يقومون بأمر التربية وبيان مفاسد الأخلاق ومنافعها هم أطباء النفوس والأرواح[١١٩].

وبعد أن بيَّن المرصفي حدود التربية انتقل إلى دراسة أركانها، ورآها ثلاثة: الإنسان المربِّي، والإنسان المربَّى، وما ينبغي أن تكون عليه التربية، وذكَّر كل مواطن بأنه جزء من أمته، له وظيفة يؤديها، وأنه لن يصل إلى كمال منفعته إلا بعد كمال منفعة الأمة، وأن الأساس هو الخُلق والعمل، فالخُلق هو ضبط قوتَي

الغضب والشهوة وجعلهما تحت إمرة القوة العاقلة[١٢٠]. وعن القائم على شؤون التربية (المربِّي) ذكر أنه ينبغي أن يكون قدوة «فينقل صورته ونظام أحواله إلى غيره». أما المربَّى أو التلميذ فقد حدد صفاته والشروط الواجب توفُّرها فيه ليكون مستفيدًا ومفيدًا، ورأى وجوب تعيين مدة ينتهي بانتهائها تعليمه وتربيته، ثم يرسل إلى الانتفاع بما عرفه، ليكون عضوًا من أعضاء الأمة، تعتبر سائر أعماله وتضرب لها قيمة[١٢١].

أما عمَّا ينبغي أن تكون عليه التربية فقد ذكر أن ثمة معارف يجب الابتداء بها، وتعميمها لسائر الناشئة، والبعض الآخر يوزع على طوائف، لتلقي ما أسماه بالتربية الخاصة (المتخصصة). ثم حدد أصولًا ثلاثة رأى أن الأمة لا تنال السعادة بدونها، وأنها لا يمكن أن تَكِل أعمالها لتدبير غيرها، وإلا كانت أخس من كل خسيس، فصوَّر المرصفي في هذه الأصول، بأسلوب المعلم المتمرس والوطني الغيور، برنامجًا عامًّا للتربية الوطنية، رأى أنه يجب على كل مواطن أن يتلقاه، وهذه الأصول الثلاثة هي:

أولًا: طهارة الأخلاق، والتحلي بالأخلاق الموجبة عموم المحبة والود، وحسن الاشتراك في الأعمال التي غايتها تلك السعادة.

ثانيًا: الوطنية، فيجب على سائر الأمة التي ترى مجموعها بمنزلة شخص واحد، أن تعتبر الوطن اعتبار الشخص داره التي يحافظ على اختصاصه بها، وكل عنايته في وقايتها وحمايتها. وعلى سائر المعلمين أن يلهجوا بكلمة الوطنية، ويحاولوا التحقق بمعناها، ويجعلوها أساس تعاليمهم وإرشاداتهم ومواعظهم في تأليف القلوب وتمتين أسباب الاجتماع الحقيقي، المحصل لأمة تكون مُستحِقَّة لهذا الاسم. فالوطن عزيز، ومن المأثور القديم «حب الوطن من الإيمان»[١٢٢].

ثالثًا: الأدب، وحقيقته أن يعرف كلٌّ حدود وظيفته فلا يتخطاها، حتى لا يكون متدخلًا فيما لا يعنيه. ولو تحققت هذه الكلمة هي والوطنية، لم يتعدَّ أحد على أحد، وكان «الناس» يدًا واحدة في تحصيل المنافع ودفع المضار. ولم تكن الحكومة فيهم إذ ذاك إلا تتميمًا للنظام وتكميلًا للهيئة، وكان الحاكم الشرعي مفتيًا لا قاضيًا، إذ يكون غرض الناس حينئذٍ استكشاف الحق ومعرفة المشروع، ثم

الامتثال والمضي مع الأحكام الشرعية، فلا يطمع أحد في كسب أحد، إلخ(١٢٣).

وهكذا امتزجت التربية عند المرصفي بمعاني الوطنية على نحو كبير، ولم يشأ أن يخوض بنا في أصول «البيداجوجيا» بمعانيها الشاملة والدقيقة، مكتفيًا بالتركيز على الأصول التي من شأنها أن تخلق مواطنًا نافعًا، بأسلوب داعية مصلح، أكثر منه خبيرًا متخصصًا.

٤
خلاصة

لقد قضى الشيخ المرصفي الشطر الأكبر من حياته مشتغلًا بشؤون التعليم والثقافة، واتسم أسلوبه وفكره بِسمات المستنيرين من مثقفي عصره، فلم يقبع في معسكر المحافظين، على الرغم من نشأته الأزهرية، التي أضاف إليها روافد جديدة حين تعلم اللغة الفرنسية، واطلع على الثقافة الأوروبية في ثوبها الفرنسي، صحيح أنه نشأ في بيت علم، وانتقل إلى الأزهر طالبًا فمعلمًا به، وأتقن فنون اللغة العربية وآدابها، وأصبح شيخًا وعالمًا من علماء الأزهر؛ لكنه حين انتقل إلى التدريس بدار العلوم دخل مرحلة جديدة من مراحل تكوينه الثقافي والفكري، بل من حيث أسلوبه وموضوعاته، حين اطلع على بعض من التراث الأوروبي في مجال الفكر السياسي والاجتماعي، مما أثر في تكوينه، وجعله يدعو إلى استمرار حركة الترجمة والإفادة من التراث الأوروبي في هذا المجال.

وانشغل المرصفي بقضية تحديث المجتمع وتمدينه، فاتسعت دائرة قراءاته، مما أهَّله لأن يخلف الإمام محمد عبده في تدريس «مقدمة ابن خلدون» في دار العلوم، وكانت تمس موضوعات متصلة باهتماماته، تتعلق بالعمران وفلسفة الحضارة. وقد اتسم موقف المرصفي من التراث الأوروبي بمرونة تذكرنا بالطهطاوي، وإن لم يكن بمقدرته وكفايته، فأدرك ضرورة الإفادة من الحضارة الحديثة بما يوائم المجتمع المصري، فمثَّل موقفه استجابة محددة المعالم لفكر النهضة، اتسمت بالوعي والمرونة وتمثُّل المجتمع المصري نصب عينيه. ولسنا نبالغ إن قلنا إن

ثمرة ذلك كله كانت إخراجه لنا خلاصة أفكاره السياسية والوطنية في كتابه «رسالة الكلم الثمان»، الذي يمثل استجابة واضحة للفكر السياسي والاجتماعي الحديث في هذا المجال على الرغم من أنه لم يُشِر إلى ذلك صراحة، ذلك أن قضية وطنه مصر كانت شغله الشاغل، ومدخل دراسته لكل عنصر من عناصر موضوعه.

وليس بوسعنا أن نقول إن المرصفي يُعَد مجددًا في كل ما قدم، وإن كان وعيه بأهمية الفكر الجديد والإفادة منه، ومرونة موقفه، كلها أمور تضعه في مصاف رواد التجديد المستنيرين المهتمين بنهضة مصر بالنسبة إلى عصره، خاصة إذا تمثلنا منابع ثقافته، وقضاءه الشطر الأكبر من حياته في دراسة وتعليم اللغة وآدابها، الأمر الذي انعكس بدوره على أسلوبه وطرائق تناوله لموضوعاته، فجاءت دروسًا في التوعية الوطنية أكثر منها تحليلًا سياسيًّا، ومع هذا لم تكن تخفى على قرائه تلميحاته إلى معاني العدل الاجتماعي، وحقوق المواطنين في ممارسة السياسة، وحرية المواطن، وحرية الوطن التي كانت تُستلب آنذاك يومًا بعد يوم.

لم يكن المرصفي صاحب مدرسة، وإنما كان جزءًا من تيار جديد للاستنارة والوعي، بدأ منذ العطار والطهطاوي، وعلى الرغم من أن كتابه لم يشتهر في عصره ـ فلم يطبع بعد ذلك إلا بعد نحو قرن ـ فإنه عرض نموذجًا مهمًّا لنمط من الأفكار التقطها التقدميون والقوميون فيما بعد، وتغلغلت داخل الأزهر حصن المحافظة التقليدي[١٢٤]. فكان تأثيره فيمن قرأوا له واستمعوا إليه، سواء في المدارس النظامية أو في محاضراته العامة، تأثيرًا غير مباشر، ممتدًّا في أجيال تالية. ولم يكن للمرصفي موقف سياسي عملي واضح، لأنه اختار موقعه منذ البداية، فنأى بنفسه عن الاشتراك في أحداث الثورة الوطنية العرابية، وإن تواكب صدور كتابه (١٨٨١) مع اشتعال أوارها، فاختار جانب الفكر والكتابة، مقيدًا بوظيفته وشيخوخته وانكفاف بصره[١٢٥]. لقد اتخذت أفكار كثيرة، طرحها غيره، معاني جديدة ومحددة على يديه، ذات طابع وطني مصري، يعتمد على تكييف مصطلحات الحضارة الحديثة، بما يتلاءم مع أصول فكره العربي الإسلامي، فكان المرصفي مستجيبًا ـ ملتزمًا ـ لتيار فكري متحرر، ومساهمًا فيه بقدر، ذلك التيار الذي قيِّض لأنصاره وتلاميذه أن يدفعوا به نحو آفاق أرحب وأعمق فيما بعد.



الفصل الرابع
الإمام محمد عبده وتجديد الفكر الإسلامي

١
ملامح من السيرة

قبل أن نتحدث عن الإمام محمد عبده بوصفه من أبرز رواد التحديث والتنوير في الفكر المصري الحديث والمعاصر، من المفيد أن نشير إلى ما نقصده بـ«النهضة» و«التنوير» و«الحداثة»، ونلاحظ في هذا الشأن أن مصطلح «النهضة» لم يظهر في بلادنا قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر تقريبًا، وأن مصطلح «الحداثة» لم يظهر قبل النصف الثاني من القرن العشرين، وقد ظهرا نتيجة المثاقفة مع أوروبا، التي شهدت مراحل تاريخية متميزة حضاريًا، أولاها عصر النهضة أو «الرينيسانس» ـ والكلمة تتَرجم بـ«النهضة» بينما هي تعني «الانبعاث» أو «الإحياء» ـ الذي استغرق الفترة من القرن الخامس عشر حتى السابع عشر. وثانيتها عصر التنوير، الذي تميز بالاهتمام بالعقل، والإيمان بالتقدم الإنساني، والربط بين التقدم العلمي والتكنولوجي وبين التقدم الأخلاقي والثقافي، فضلًا عن بروز النزعة الفردية. ولعب الفلاسفة الفرنسيون ـ وأبرزهم «فولتير» ـ دورًا كبيرًا في صياغة هذه الأفكار، التي انتقلت إلى أنحاء أوروبا وبقية أصقاع العالم. استغرق هذا العصر معظم القرن الثامن عشر، واستمر حتى قيام الثورة الصناعية، فالثورة الفرنسية، التي اختُبرت فيها أفكار التنوير. لتبدأ بعدها المرحلة الثالثة وهي الحداثة، التي عبر عنها «هيجل» بالوعي الذاتي بوضع الإنسان في التاريخ، وانتقلت من الفلسفة إلى علوم السياسة والاجتماع

والاقتصاد، لتصبح حالة حضارية تاريخية لها ظروفها الخاصة وامتداداتها في الزمان والمكان الغربيين. و«التحديث» يعني كسر القوالب الجامدة والتقاليد التي تعوق حركة المجتمع إلى الأمام، وما يقتضيه ذلك من نبذ الفكر الخرافي، والاعتماد على العقل، وتبنِّي مناهج البحث العلمي، والاستفادة الكاملة من المنجزات العلمية في مجالات العلوم الطبيعية والتطبيقية لمزيد من التحضر والازدهار.

ولسنا نرى بأسًا في أن نعتمد المعايير العامة التي استخلصها العلماء والمفكرون، ورأوها ضرورية لوصف مجتمع ما بأنه في حالة تحديث، حتى وإن استندت إلى تجربة الغرب. وقد صيغت أهم هذه المعايير في: التصنيع والتمدين، والتعليم المدني، والمنهج العلمي، وتقسيم العمل وإعلاء قيمته وحده، والتخصص، وانتشار النزعة الفردية، وبروز اقتصاد المشروعات الخاصة، والمشاركة السياسية، ونشوء الدول القومية وأجهزتها البيروقراطية المتخصصة، والتجنيد العام، والتعليم العام، والمساواة أمام القانون، وانقسام المجتمع إلى طبقات. مع اعتبار المعايير السابقة مؤقتة ومن صنع البشر، وقابلة للتغيير والتحسين المستمر.

إن المصطلحات السابقة تخص التاريخ الأوروبي، ومع ذلك فقد تأثرت بها مصر بشكل أو بآخر من خلال الغزو الأوروبي واستعماره لها. ولا يعني هذا التأثر أن مصر مرت بالمراحل نفسها التي مرت بها أوروبا في تطورها الخاص، فبينما انتهى عصر النهضة الأوروبي في أواخر القرن السابع عشر ليبدأ عصر التنوير، فالرأي السائد أن مصر بدأت عصر نهضتها في القرن التاسع عشر. وبينما انتهى عصر التنوير الأوروبي في أواخر القرن الثامن عشر، لم تبدأ مصر خطواتها نحو التنوير إلا في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين[١٢٦].

* * *

من الضروري أن نلقي بعضًا من الضوء على ملامح من سيرة محمد عبده، لأنها تبرز لنا تكوينه العلمي والفكري. المعروف أنه ولد في عام ١٨٤٩ بإحدى قرى الدلتا المصرية لأبوين من متوسطي الحال، وأنه تعلم القراءة والكتابة في منزل والديه، حيث أتم حفظ القرآن وهو في نحو العاشرة، ثم حاول أن يتعلم تجويد القرآن وقواعد اللغة العربية بالمسجد الأحمدي بطنطا، لكنه لم يستجِب لطريقة

التدريس به، وكاد ينصرف عن العلم تمامًا، لولا أن شيخًا متصوفًا من أخوال أبيه، يدعى درويش، استطاع إقناعه بالاستمرار في طلب العلم، وتوجيهه للالتحاق بالأزهر عام ١٨٦٦، حيث مكث به نحو ثلاث سنوات، ظل خلالها متصوفًا «حتى لقد انطبع خياله بنوع الخيال الصوفي الذاهب في الروحانيات إلى ما يجاوز مدى الفهم أحيانًا»[١٢٧]، والمعروف أنه ضاق بأسلوب التدريس في الأزهر آنذاك أيضًا.

وفي تلك الظروف التقى السيدَ جمال الدين الأفغاني، الذي حضر إلى مصر عام ١٨٧١، فحضر محمد عبده دروسه، ولازمه في مجالسه، وكان الأفغاني وحده قادرًا على تخليص الشيخ الشاب من خموله الصوفي، وتخليصه من الحيرة في التماس الكمال العلمي، فتأثر بفكره وأسلوبه، وجعل يقبل على دراسة العلوم المختلفة، كالفلسفة والرياضيات وعلم الكلام والأخلاق والسياسة، وغيرها مما لم يكن له مكان معتبر في الأزهر آنذاك. ثم راح الشيخ ينشئ المقالات في الصحف عن موضوعات ثقافية، متحررًا من العرف الديني الذي كانت له الغلبة. وبدا متأثرًا بما كان الأفغاني يقرأه لتلاميذه من كتب عربية قديمة، وكتب أوروبية معرَّبة، في التاريخ والسياسة والاجتماع، مما فتح أمامه آفاقًا جديدة في التعليم والثقافة.

وبعد نحو عامين من صحبة الأفغاني، ظهر لنا من الشيخ جانب جديد عندما ألف «رسالة الواردات في سر التجليات» عام ١٨٧٢، التي كتب فيها بجرأة عن المذاهب الفلسفية والصوفية، ما لم تكن الأوساط العلمية استعدت بعدُ لسماعه. وكانت رسالة صغيرة في العقائد «تتسم بحسن النظام وسوق البراهين المعقولة»[١٢٨]. وبعد عامين آخرين ألَّف «الحاشية على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية»، التي كشفت عن أن ابن السادسة والعشرين قد أحاط بمذاهب المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة إحاطة فهم ونقد، وهي من أهم كتابات محمد عبده الدينية. هكذا صار الشيخ صوفيًّا متفلسفًا بين عامَي ١٨٧٣ و١٨٧٥.

أما ما كتبه في الصحف من مقالات فنشره في صحيفة «الأهرام» أول ما نشأت عام ١٨٧٦، حيث عبَّر عمَّا يجيش في نفسه من آمال كبيرة انبعثت عن مذاهب في الإصلاح، وتطلَّع إلى النهوض ببلاده، فتوجهت نفسه إلى الإصلاح بعد أن كانت منصرفة إلى تلمس الحقائق بتأثير الأفغاني. ووصلت أصداء تلك المقالات إلى

أسماع الشيوخ المتشددين بالأزهر، ووصل إليهم خبر ملازمته للأفغاني واشتغاله بالفلسفة، وترجيحه بعض مذاهب المعتزلة، ونهيه عن التقليد، ودعوته إلى الاشتغال بالعلوم الحديثة، وتحبيذه لعلوم الفرنجة، وإطالة شعره أيضًا(١٢٩)! فاختلف عن الشيوخ المنعزلين والتقليديين، الذين ظلوا يعترضون عليه متعجبين من «هذا الشيخ الذي يتكلم الفرنساوية ويسيح في بلاد الإفرنج، ويترجم مؤلفاتهم، وينقل عن فلاسفتهم، ويباحث علماءهم، ويفتي بما لم يقُل به أحد من المتقدمين، ويشترك في الجمعيات ويجمع المال للفقراء والمنكوبين»(١٣٠)!

وفي عام ١٨٧٧ تقدم لامتحان العالمية بالأزهر، ولقي عنتًا من شيوخ الممتحنين الجامدين، الذين حنقوا عليه لآرائه ولصحبته للأفغاني، لكنه ظفر بها بعد لأيٍّ، وصار مدرسًا به، يلقي دروسه في المنطق وعلم الكلام والأخلاق، على منهج جديد غير مألوف بالأزهر حينذاك. وفي تلك الفترة عقد في بيته درسًا لطلابه، شرح فيه بعض المؤلفات الفكرية الحديثة، مثل كتاب «فرنسوا جيزو» عن تاريخ الحضارة الأوروبية، الذي ترجمه عن الإنجليزية حنين نعمة الله الخوري، وطبع بالإسكندرية عام ١٨٧٧ تحت عنوان «التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية»، وكذلك كتاب «تهذيب الأخلاق» لابن مسكويه. وفي عام ١٨٧٨ أصبح أستاذًا للتاريخ في مدرسة دار العلوم، وبها ألقى على طلابه دروسًا عن «مقدمة ابن خلدون»، وقيل إنه ألَّف كتابًا عن علم الاجتماع والعمران ضاعت أصوله. ثم عُين أستاذًا للأدب والعلوم العربية في مدرسة الألسن والإدارة. وهكذا خرج الشيخ الشاب إلى نطاق أوسع من الأزهر، على الرغم من استمراره مدرسًا به، إلى جانب ممارسته الكتابة الصحفية، الأمر الذي وسع من دائرة قرائه.

وتفيد المصادر أنه اشترك مع أستاذه الأفغاني في التنظيمات السرية التي أنشأها الأستاذ في مصر آنذاك، وأنه دخل الماسونية معه ومع أحمد عرابي وغيرهم من قادة الرأي، حين كانت حسنة السمعة يومئذٍ لدعوتها إلى الحرية والديمقراطية، وعندما اكتشفوا عداءها للعرب والمسلمين وتبينوا أهداف قادتها من اليهود، فرُّوا منها وقد خاب أملهم فيها، بعد أن تحققوا من مهادنتها للاستبداد وصلاتها بالنفوذ الأجنبي(١٣١). ثم شارك الشيخ مع أستاذه في الحزب الوطني

(القديم)، الذي رفع شعار «مصر للمصريين»، قبيل عزل الخديو إسماعيل حين رأى الحزب ضرورة عزله والتخلص منه، والذي انتسب إليه معظم الذين اشتركوا في الثورة العرابية بعد ذلك. وذكر «ولفرد بلنت» أن محمد عبده قال له إن جمال الدين الأفغاني رأى أن الخديو إسماعيل لا بد من اغتياله في يوم من الأيام في أثناء مروره اليومي في عربته على جسر قصر النيل، وأن محمد عبده وافقه على ذلك، وأضاف: «ولكن ذلك كان مجرد كلام فيما بيننا، وكنا نفتقر إلى شخص قادر على تولي هذا الأمر»[١٣٢].

وفي أغسطس عام ١٨٧٩ نُفي الأفغاني من مصر بضغط من الإنجليز وسعاية الجامدين من أهل الأزهر، ونتج عن ذلك عزل أهم تلاميذه وأصفيائه وهو الشيخ محمد عبده من دار العلوم ومن مدرسة الألسن، فضلًا عن نفيه إلى قريته في أوائل حكم الخديو توفيق. ولكن لم يستمر هذا الحال، فلم يلبث مصطفى رياض باشا رئيس النظار أن استصدر له عفوًا من الخديو عام ١٨٨٠، ثم عينه محررًا بالجريدة الرسمية وهي «الوقائع المصرية»، التي صار رئيسًا لتحريرها في أواخر العام نفسه. وفي مارس عام ١٨٨١ عُين عضوًا بالمجلس الأعلى للمعارف العمومية. وخلال هذه الفترة انقطعت صلة الشيخ بالأزهر، وصار صحفيًّا ينشد الإصلاح الاجتماعي والسياسي على مبادئ الحرية والعدالة والشورى، وجمعت مقالاته بين مبادئه الوطنية، ومذهبه في الحرية، وطريقه في الإصلاح.

لقد كان محمد عبده من أنصار الحرية في القول والكتابة بمقدار، لذلك التمس سَن القوانين للرقابة على المطبوعات، وتولى بنفسه أمر هذه الرقابة في عهد رئاسته لتحرير «الوقائع المصرية»، وذلك لخشيته من انتشار الكتب الضارة بالدين، والخرافات، وانتشار اللهجات السخيفة، والموضوعات المؤذية للأخلاق.

من الثورة إلى الإصلاح

لم يكن الشيخ من أنصار الثورة، وموقفه منها معروف بما فيه الكفاية، فقد ناصرها يوم أن انضم الجميع إليها، حتى الأزهريون الإصلاحيون، بل والشراكسة أنفسهم، ويوم تحول عرابي إلى قائد لمصر كلها، وباتت السلطة في يد العرابيين،

وبدا كأن البلاد المصرية قاطبة صارت من أتباع عرابي، كما ذكر «بلنت» في كتابه عن «التاريخ السري للاحتلال الإنجليزي لمصر». ومع ذلك كان محمد عبده ميالًا إلى التبصر والمسالمة، وبدا هذا واضحًا مما ذكره «بلنت»، عندما أورد أنه حين احتدم الخلاف في مجلس شورى النواب بشأن مناقشة الميزانية في عهد وزارة شريف باشا في سبتمبر ١٨٨١، وأصر النواب على مناقشتها على غير رغبة الإنجليز والفرنسيين، سعى محمد عبده و«بلنت» إلى مناقشة وفد من النواب، وبينا له خطورة هذا الإصرار، وما قد يؤدي إليه من تدخل مسلح[١٣٣].

ولكن عندما هبت أعاصير الثورة، التي كان محمد عبده بكتاباته دافعًا فكريًّا لها، ومع أنه لم يكن ممن يرغبون في الإصلاح بواسطتها، إلا أنه حين رآها قائمة وتوشك أن تحقق مبادئه ومبادئ أستاذه، انضم مع الحزب الوطني إلى العرابيين بعد مظاهرة عابدين الشهيرة في ٩ سبتمبر ١٨٨١، ثم ألقى بكل قواه في أتونها بعد المذكرة الثنائية الإنجليزية-الفرنسية في يناير ١٨٨٢ عندما تهدد استقلال مصر. وظل في موقعه من المسؤولية والقيادة حتى هُزمت الثورة في سبتمبر من العام نفسه، وقُبض عليه وسُجن ثلاثة أشهر، ثم حوكم مع زعمائها، وحُكم عليه بالنفي خارج مصر لمدة ثلاث سنوات بدأت في شهر ديسمبر، ولكنها امتدت لنحو ست سنوات وثلاثة أشهر، فلم يعُد إلى مصر إلا في مطلع عام ١٨٨٩ بعد أن عفا عنه الخديو.

وكتب محمد عبده في مذكراته معبرًا عن رأيه في أوائل عام ١٨٨١، فذكر أنه تحدث إلى رفاقه قائلًا:

> علينا أن نهتم الآن بالتربية والتعليم بعض سنين، وأن نحمل الحكومة على العدل بما نستطيع، وأن نبدأ بترغيبها في استشارة الأهالي في بعض مجالس خاصة بالمديريات والمحافظات، ويكون ذلك كله تمهيدًا لما يراد من تقييد الحكومة، فليس من المصلحة أن تفاجئ البلاد بأمر قبل أن تستعد له... لو فُرض أن البلاد مستعدة بأن تشارك الحكومة في إدارة شؤونها، فطلب ذلك بالقوة العسكرية غير مشروع... فلو تم للجند ما يسعى إليه، ونالت البلاد احتلالًا أجنبيًّا، فإن ذلك يستدعي تسجيل اللعنة بسببه إلى يوم القيامة[١٣٤].

كان محمد عبده معلمًا مصلحًا، يطلب الأناة والتدرج في دفع الأمم إلى الرقي

والتقدم، ليعلمها ويهذبها أولًا، ثم يسوقها برفق إلى ما علمت، وإذا عرف التطرف بتأثير جمال الدين الأفغاني، فقد تضاءل ذلك فيه، وإذا اختبر تطرفه بالانضمام إلى الثورة، فقد ازداد اقتناعًا بأسلوب الاعتدال والتدرج أساسًا للإصلاح.

وخلال فترة نفيه (١٨٨٣-١٨٨٩) رحل إلى سوريا، وظل بها نحو عام، سافر بعده إلى باريس بدعوة من الأفغاني، فأقام فيها عشرة أشهر، شارك فيها في تحرير مجلة «العروة الوثقى»، التي كانت أول صحيفة عربية تصدر في أوروبا، وشارك في أنشطة جمعية تحمل الاسم نفسه، ترأسها الأفغاني بعد أن صار محمد عبده نائبًا للرئيس، وكانت بمثابة تنظيم سري. غير أنه لم يألف الحياة في باريس، ولم يتعلم الفرنسية لانهماكه في أعمال المجلة ليل نهار، والمعروف أن المجلة أوفدته في صيف عام ١٨٨٤ إلى إنجلترا، وهناك استقبله صديقه «ولفرد بلنت»، الذي عاونه على إبلاغ صوته إلى الصحافة والرأي العام هناك، ويسَّر له مقابلات مع بعض الساسة ووجوه البرلمان الإنجليز، ومن أبرزهم وزير الحربية الإنجليزي، فدعا إلى جلاء الاحتلال الإنجليزي عن مصر. ولم تلبث السلطات الإنجليزية أن ضيَّقت الخناق على المجلة وحاصرتها حتى تعطلت، وتبدد حلم الأفغاني في إقامة دولة إسلامية.

حينئذٍ بلغ يأس الشيخ من العمل السياسي مبلغًا جعله يغادر باريس إلى تونس، ومنها رحل إلى بيروت عام ١٨٨٥، وكان يأمل العودة إلى مصر، لكنه دُعي إلى التدريس بالمدرسة السلطانية لإحياء اللغة العربية وعلوم الدين، واشتغل إلى جانب التدريس بالكتابة والتأليف، وشرع في تفسير القرآن، وألف «رسالة التوحيد» الشهيرة، وعرَّب رسالة الأفغاني «الرد على الدهريين»، وشرح كتاب «نهج البلاغة» ومقامات «الهمذاني».

وتفيد المصادر أنه وهو في بيروت سعى لدى أصدقائه لكي يطلبوا له العفو من الخديو ليعود إلى مصر، وأن تلميذه وصديقه سعد زغلول طلب من الأميرة نازلي فاضل أن تستخدم نفوذها لدى اللورد «كرومر» للعفو عنه. وأن الشيخ علي الليثي وكذلك الغازي أحمد مختار وكيل السلطان العثماني بالقاهرة سعيا إلى ذلك أيضًا، وأن «كرومر» عندما اقتنع بأن الشيخ لن يعمل بالسياسة، وأنه سيقصر نشاطه على

العمل التربوي والثقافي، استخدم نفوذه لدى الخديو للعفو عنه، وعاد محمد عبده إلى مصر بالفعل عام ١٨٨٩[١٣٥].

* * *

وبعودة الشيخ إلى مصر بدأ مرحلة جديدة من حياته استمرت نحو عقد من الزمان (١٨٨٩-١٨٩٩)، ولم يَعْدُ دوره العملي في السياسة أكثر من كونه أصبح في الثالث من يونيو عام ١٨٩٩ عضوًا في مجلس شورى القوانين بقرار من الخديو توفيق، وكان هذا المجلس بمثابة هيئة تمثيلية استشارية، أُنشئت هي والجمعية العمومية منذ بداية عهد الاحتلال البريطاني. ثم عُين مفتيًا للديار المصرية في ٢٥ من الشهر نفسه، وهي أعلى سلطة بالدولة يناط بها تفسير الشريعة الإسلامية، وبموجب هذا المنصب صار عضوًا في المجلس الأعلى للأوقاف. وكان من الواضح أن الشيخ أصبح أكثر مسالمة، وأنه بات يقدر حريته حق قدرها، وأنه ما برح يدعو إلى عقيدته في الدين ويطالب بإصلاح اللغة، «أما أمر الحكومة والمحكوم فتركته للقدر يقدره، وليَد الله بعد ذلك تدبره، لأنني عرفت أن ثمرة تجنيها الأمم من غراس تغرسه وتقوم على تنميته السنين الطوال... هو الذي ينبغي أن يُعنى به الآن»[١٣٦]. وخلال هذه المرحلة عاد إلى إلقاء دروسه في تفسير القرآن بالأزهر، تلك الدروس التي استمرت حتى وفاته. وعمل في القضاء منذ عام ١٨٨٩، فعُين قاضيًا بمحكمة استئناف بنها، ثم محكمة الزقازيق، ومنها إلى محكمة عابدين، وفي عام ١٨٩١ عُين مستشارًا بمحكمة الاستئناف الأهلية.

في هذه المرحلة أيضًا تعلم اللغة الفرنسية، وهو ابن أربع وأربعين سنة، وأحكمها قراءة وكتابة وحديثًا. وكان يقول: «من لم يعرف لغة من لغات العلم الأوروبية لا يُعَد عالمًا في هذا العصر». والمعروف أنه خلال هذه الفترة سافر إلى أوروبا أكثر من مرة، واستفاد من سياحاته ومطالعاته للمؤلفات الأوروبية في مختلف الفنون، وظهر أثر ذلك في أفكاره وكتاباته ودعواته الإصلاحية. كذلك فإن محمد عبده عُين خلال هذه الفترة عضوًا في مجلس إدارة الأزهر (١٨٩٥)، وهو المجلس الذي أنشئ بسعي منه لدى الخديو عباس حلمي الثاني (١٨٩٢-١٩١٤).

والمعروف أنه خلال هذه الفترة لعب دورًا مهمًّا في إصلاح المحاكم الشرعية،

وفي تأسيس مدرسة القضاء الشرعي، واشترك في تأسيس «الجمعية الخيرية الإسلامية» لنشر التعليم وإعانة المنكوبين، وتولى رئاستها عام ١٩٠٠. وفي عام ١٨٩٢ شارك محمد عبده مع السيد توفيق البكري نقيب الأشراف وعدد من العلماء في أمر إنشاء «مَجمع للغة العربية يؤدي ما تؤديه الأكاديمية الفرنسية للغة الفرنسية، ينظر في اللغة العربية وما تحتاج إليه في العلوم والفنون الحديثة»[١٣٧]. وأعدوا له قانونًا، وانتخبوا البكري رئيسًا له، والشيخين محمد عبده والشنقيطي وكيلين، واستمرت اجتماعاتهم حتى أوائل عام ١٨٩٣، وضعوا خلالها عددًا من الكلمات العربية الفصحى بدلًا من الكلمات الأجنبية، وأثار ذلك جدلًا في الصحف ضاقوا به صدرًا، وجعلهم ينصرفون عن المَجمع.

وفي بداية المرحلة الأخيرة من حياته (١٩٠٠-١٩٠٥)، أسس الشيخ محمد عبده «جمعية إحياء العلوم العربية»، وكان هدفها إحياء اللغة وإصلاح أمورها، وتطوير أدب المقالة، وتحديث أسلوب التأليف، وحققت ونشرت عددًا من كتب التراث، لكنها لم تستمر طويلًا لقلة مساهمة الأغنياء بأموالهم في دعمها[١٣٨].

والأهم من ذلك أن هذه المرحلة من حياة الشيخ شهدت نشاطًا فكريًّا خصبًا، دافع فيه عن الإسلام، وأبرز جوانبه العقلانية المضيئة، عندما رد على مقالات «هانوتو» التي انتقد فيها الإسلام، وعندما رد كذلك على مقالات فرح أنطون، وأبرزَ موقف الإسلام ودوره في العلم والمدنية، وطُبعت كتاباته بهذا الشأن في كتابه «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» عام ١٩٠٢. وترجم خلال هذه المرحلة أيضًا كتاب «سبنسر» «التربية»، وإن لم يقدَّر له أن يُنشر. والثابت أن محمد عبده وهو يدافع عن العقيدة الإسلامية، أراد من ناحية أخرى أن يوجه انتباه المسلمين إلى نقائصهم للبحث عن أسباب ضعفهم الديني والسياسي.

والمعروف أنه خلال هذه المرحلة ساءت علاقته بالخديو عباس حلمي الثاني منذ عام ١٩٠٢، لأنه تصدى لتدخل الخديو في شؤون الأزهر متجاوزًا لقانونه، وتصدى كذلك لمطامع الخديو في أراضي الأوقاف. واستمر العداء بينهما حتى اضطر الشيخ إلى الاستقالة من مجلس إدارة الأزهر في مارس ١٩٠٥، احتجاجًا على مسلك الخديو الذي يحول دون إصلاح الأزهر.

وقبل أن يتوفى الإمام في يوليو عام ١٩٠٥ عن ستة وخمسين عامًا، بذل جهودًا معروفة في الدعوة إلى إنشاء جامعة مصرية حديثة إلى جانب الأزهر، بعد أن يئس من إصلاحه على النحو الذي ارتأى، فأراد جامعة تدرس فيها العلوم الإنسانية، وعلوم الاجتماع والتاريخ والاقتصاد، والآداب العربية والأجنبية، والفنون الجميلة، إلخ[١٣٩]. وتعهد بإنشاء هذه الجامعة نفر من تلاميذه وأصدقائه، من بينهم قاسم أمين وأحمد لطفي السيد وأحمد فتحي زغلول وسعد زغلول وغيرهم كما هو معروف.

محمد عبده والإنجليز

أشرنا إلى أن محمد عبده عُفي عنه بشفاعة بعض أصحاب النفوذ، ومنهم الوكالة البريطانية أو اللورد «كرومر» شخصيًّا، الذي تدخل لدى الخديو توفيق للعفو عنه والسماح له بالعودة إلى مصر، ولاحظنا كيف أن الشيخ بعد ما ذاقه من مرارة الثورة من نفي وتشريد، بات يُقدر حريته حق قدرها، وأنه أصبح لا يعول على السياسة ولا على الساسة، وقال في ذلك قولته المشهورة في كتابه «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية»: «أعوذ بالله من السياسة ومن لفظ السياسة... ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس!». وعاد الشيخ إلى طبيعته «الإصلاحية».

ويقتضي ذلك منا أن نتوقف قليلًا عند موقفه من الاحتلال وممثله في مصر، وهو اللورد «كرومر»، الذي قال عنه في كتابه «مصر الحديثة» إنه كان عالمًا من نوع مختلف، كان أرقى بكثير من إخوانه العلماء، وواحدًا من الأرواح الملهمة في الحركة العرابية، وإنه لما أتى إلى مصر سنة ١٨٨٣ لم يكن الشيخ ذائع الصيت، ولكن الخديو توفيق عفا عنه تحت ضغط الإنجليز وعينه قاضيًا، وإنه كان صاحب آراء متحررة ومستنيرة، يُسَلم بضرورة المساعدة الأوروبية في عملية الإصلاح، لكنه لم يكن من فئة المتأوربين الذين قال عنهم إنهم نسخة سيئة من الأصل، وكان معاديًا لحكم الباشوات والخديو، لا من منطلق معارضته للباشوات بشكل عام، وإنما لأنه بخبرته لم يلتقِ إلا قلة قليلة من الباشوات الصالحين.

لقد كان اللورد يرى أنه شخصية حالمة وغير عملية إلى حد ما، إلا أنه كان مصريًّا

محبًّا لوطنه بصدق، وأضاف أنه لو قدر لمصر أن يكون لديها الكثير من أمثال محمد عبده، لكان ذلك أفضل لقضيتها الوطنية(١٤٠). وذكر أنه لسنوات عديدة منحه كل ما في وسعه من تشجيع، حتى عندما أراد الخديو عزله من منصب المفتي تصدى له «كرومر»، وصرح بأن الشيخ سيظل مفتيًا في مصر ما ظلت بريطانيا العظمى محتلة لها أو حتى وفاته.

وذكر رشيد رضا أن المفتي حين أراد أن يزور الآستانة، ولم يكن اللورد يود ذلك، زارها وفي جيبه توصية من اللورد لسفير إنجلترا فيها خشية الطوارئ. وأورد في مجلة «المنار» أن الإمام عبَّر عن رأيه في الاحتلال عندما سأله عن ذلك وهو لا يزال في سنوات المنفى ـ وربما سمع أن هناك مشاورات إنجليزية تجرى لاستصدار عفو عنه ـ فقال الإمام إنه «مسألة أوروبية لا شأن لنا فيها، وإنما الشأن للدول الأوروبية ذات المصالح في مصر مع السلطان، فإذا اتفقت هذه الدول على الجلاء كان، وهو ما لا دليل عليه الآن»(١٤١).

وينبغي التأكيد على أن علاقات الشيخ بسلطات الاحتلال، وكراهيته للخديو ولأسرة محمد علي ـ وله كتابات منشورة في انتقاده لها، حيث لم يكن الخديو في نظر الشيخ إلا فردًا من هذه الأسرة التي يُكن لها حقدًا دفينًا، ويعتبرها تسلطت قهرًا على المصريين ـ جعلته حريصًا على ألا يتدخل الخديو في المؤسسات الدينية، وهي الأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية. وكذلك كان إنشاء «كرومر» للمجلس الأعلى للأوقاف، بعضوية محمد عبده، للحد من تدخل الخديو في الأمور المالية. وكان الخديو الشاب يطمح في أن ينفخ روحًا جديدة في السلطة الخديوية من خلال مساندة التيار الوطني، وكان محتاجًا في ذلك إلى المال، وسبيله إليه التحكم في المخصصات المالية التي لا تخضع لمراقبة الإنجليز، ومنها المخصصات المرصودة للمؤسسات الدينية، بينما الشيخ يريد أن ينأى بهذه المؤسسات عن النزاعات السياسية، حتى لو حقق بذلك أمل الإنجليز في قطع الطريق أمام طموحات الخديو وأطماعه، ومن هنا بدا الشيخ أمام الخديو مساعدًا للإنجليز في مواجهته. ولا يعني هذا أنه لم يكن مدركًا لحقيقة السيطرة الإنجليزية على مصر.

كان لكل ذلك أثره في استحكام الخلاف بين الشيخ والخديو، الذي جعل يحاربه

بتحريض العلماء الجامدين عليه وعلى فتاويه، واتهامه بالزندقة والوهابية، إلخ. إلى جانب أنه تخطاه في تولي منصب مشيخة الأزهر مرتين، على الرغم من أنه كان أجدر من المرشحين للمنصب الرفيع وأحقهم به[١٤٢]، وانتهز أعداؤه الفرصة للتعريض بعلاقاته مع الإنجليز، وكان الشيخ يبادل الخديو العداء، ويذكر مرارًا ألّا أمل فيه بشأن الجلاء عن مصر، ويتحدث عن استبداده، ويعبر عن عدم ثقته بمقدرته، ويرى أن الحكومة يجب ألا تعتمد عليه كلما كان ذلك ممكنًا، وأنها يجب أن تؤيَّد ببعض النظم الدستورية، وأن إنجلترا يجب ألا تدع الدستور عرضة لتدخل الخديوين. وهكذا فقدَ محمد عبده ثقته في كفاية صاحب السلطة الشرعية ومقدرته على الخروج بمصر من وطأة الاحتلال.

لعلنا نستخلص مما سبق أن الشيخ بمشاركته الفعلية في الثورة كان وطنيًا مصريًا صميمًا، يكره الضغوط الأجنبية وازدياد النفوذ الاستعماري في بلاده، وأنه بعد تجربته مع السياسة والثورة، بات مقتنعًا بأن إصلاح المجتمع وترقيته بالتربية والتعليم وتطوير قوى الإنتاج، والتدريب على أساليب الحكم الذاتي، هو الطريق الواقعي والأمثل لمقاومة المصريين للاحتلال، حتى لو استغرق ذلك سنين عددًا، وحتى وإن اضطروا إلى التعامل - والتعاون - مع ساسة الاحتلال لما يُرى فيه مصلحة مصر، فذلك هو ميدان المعركة الآن. وسلوك الشيخ وما قام به بعد عودته من المنفى يفصحان عن اقتناعه بأن الصراع أصبح ميدانه الحضارة والتقدم، ما دامت مصر غير قادرة على المقاومة بالسلاح. فقد بات مؤمنًا بأن مصر عليها أن تنهض، وأن تتقدم مستفيدة بما أنجزته الحضارة الأوروبية من تحرر ورقي وتقدم، الأمر الذي يجعلها جديرة بالتحرر والاستقلال.

لقد كان الشيخ، بحكم طبيعته الإصلاحية الهادئة، يأنف من الصراع السياسي المباشر، وأساليب التحريض والتهييج والمقاطعة، ولم يقتنع بذلك إلا بعد أن خاض تجربة الثورة، فلم ينكص عنها، ولم ينضم إلى خصومها أو الذين ابتعدوا عنها منذ البداية إيثارًا للمنافع والسلامة. وليس هذا دفاعًا عن موقف الشيخ تجاه سلطات الاحتلال وعميدها، الذي بات صاحب السلطة الفعلية في مصر، ولكنه تفسير ينأى عن الشطط في إصدار الأحكام التي قد تنطلق في حقه، من دون تقدير

أو اعتبار للظروف الواقعية التي كان الوطن يمر بها آنذاك، والتي يمكن الحكم عليها بوصفها نوعًا من الواقعية السياسية، وليست خضوعًا ولا عمالة، خاصة وأن هذا الموقف له نظيره في حركات المقاومة والتحرر من نير الاستعمار، وأنه يؤسس لتيار من تيارات الحركات الوطنية بشكل عام.

ولعلنا لا نبالغ إن قلنا إن هذا التيار ساهم في تهيئة البلاد للثورة على الإنجليز عام ١٩١٩، بعد أقل من عقدين من الزمان، بعدما نشأ جيل جديد ضم نخبة من المثقفين والسياسيين الوطنيين الإصلاحيين، أبرزهم من أصدقاء وتلاميذ الإمام محمد عبده الذين تلقوا تعليمًا حديثًا، وانخرطوا بأقلامهم في صفوف الحركة الوطنية، فأصدروا صحفًا وكَونوا أحزابًا سياسية، وكتبوا عن حرية الشعوب وعن حقها في الديمقراطية والحكم النيابي، وترقيتها بالعلم والصناعة، وتهيئتها للحكم الذاتي. وذلك بطبيعة الحال إلى جانب نخبة التيار الوطني المتشدد تجاه الإنجليز، والذي يطالب بالجلاء الناجز أولًا وقبل كل شيء، والذي قاده الحزب الوطني المصري بقيادة مصطفى كامل ومحمد فريد ورفاقهما، والذي حظي بشعبية كبيرة منذ عام ١٩٠٧[١٤٣].

جماعة الإمام أو شيعته

لم يكن محمد عبده مجرد مفكر ومصلح ديني أنشأ كتابات ومؤلفات في تجديد الفكر الديني والإصلاح الاجتماعي والسياسي ومضى، وإنما كان صاحب موقف ودور وسلوك عملي، أثَّر في نخبة من المثقفين الذين آمنوا بما قال وكتب، وأشيرَ إليهم أحيانًا بأنهم «حزب الإمام»، بينما لقَّبوه بـ«الأستاذ الإمام»، وهم الذين تحلقوا حوله، بعضهم أدركوا حلقة الأفغاني وتلقوا دروسه معه، كسعد زغلول، وعبد السلام وإبراهيم المويلحي، وعبد الكريم سلمان، وإبراهيم اللقاني، وإبراهيم الهلباوي. وبعد رحيل الأفغاني عن مصر استمرت الحلقة حول محمد عبده، وازداد روادها، فمنهم من عملوا معه في صحيفة «الوقائع المصرية»، وبعضهم التقى معه في صالون الأميرة نازلي فاضل، الذي اختلف إليه رجال السياسة والوزراء وكبار القوم، مثل سعد زغلول وقاسم أمين وأحمد عفيفي باشا وغيرهم. واتسعت جماعة

الإمام، وضمت إلى جانب السابقين كلًّا من أحمد لطفي السيد، وأحمد فتحي زغلول (شقيق سعد زغلول)، وحسن عاصم، وحسن عبد الرازق (والد الشيخ مصطفى)، وحفني ناصف (والد ملك باحثة البادية).

وساهم عدد من أصدقاء الإمام معه في نشاط «الجمعية الخيرية الإسلامية»، التي ألفها مع صديقيه سعد زغلول وحسن عاصم منذ عام ١٨٩٢. وكان لانضمام الإمام إلى مجلس شورى القوانين عام ١٨٩٩ أثره في اجتذاب عدد من أعضائه البارزين إلى جماعته، مثل حسن باشا عبد الرازق، ومحمود باشا سليمان، والشيخ عبد الرحيم الدمرداش، وغيرهم، كذلك اكتسبت الجماعة قطاعًا من الأزهريين حين عرضت فكرة إنشاء مدرسة القضاء الشرعي، وذلك عقب استقالة الإمام من الأزهر، حيث التقى جماعة من خلصائه الذين هالهم ما حدث، فتداولوا في الأمر حتى أوشك الإمام أن ينشئ قسمًا خاصًّا يختار له صفوة من طلبة الأزهر، ليتولى هو إعدادهم للقضاء الشرعي. وشكَّل الدرس العالي الخاص الذي كان الإمام يعقده كل أسبوع رافدًا من روافد جماعته، حيث كان يلتقي بعض المثقفين من خريجي دار العلوم، وأساتذة المدارس الأميرية، وغيرهم من الأدباء ورجال الحكومة.

وهكذا كانت من أبرز خلصاء الإمام وأصدقائه أسماء لمعت في تاريخ الفكر المصري، مثل أحمد لطفي السيد، وقاسم أمين، وأحمد فتحي زغلول، وحفني ناصف، وطلعت حرب، ومحمد رشيد رضا. وقد امتد تأثير الإمام إلى الجيل التالي ممن تتلمذوا عليه بشكل غير مباشر، مثل مصطفى عبد الرازق، ومحمد حسين هيكل، وملك حفني ناصف، وطه حسين، وعلي عبد الرازق. وشمل تأثير الإمام أكثر من مجال، مثل الصحف، والجمعيات، والصالونات، والمؤسسات شبه النيابية، والأزهر، فاتسعت دائرة تلاميذه والمتأثرين بأفكاره واتجاهاته ومنهجه في الإصلاح، بل بمواقفه وعلاقاته السياسية أيضًا، ولعبوا دورًا مؤثرًا في خلق رأي عام مستنير، لعب دوره في الحركة السياسية والوطنية فيما بعد.

أما رشيد رضا الذي يفتخر بكونه أقرب المقربين إلى الإمام، وتلميذه الوفي، وكاتب سيرته وتاريخه، فإن هناك من الباحثين من يدعو إلى الشك في اعتباره الأقرب إلى الإمام والأوفى لأفكاره. فعندما تشكلت لجنة عقب وفاته، وأخذت

على عاتقها جمع آثاره وتحرير ترجمة تخلِّد ذكراه، وضمت شخصيات صاحبته عهدًا طويلًا مثل سعد زغلول، وعبد الكريم سلمان، وحسن عبد الرازق، وقاسم أمين، لم يَرِد اسم رضا ضمن أعضائها، ولا نجد اسمه بين المجموعة التي تولت مراسم الدفن، ولا بين الخطباء الذين شاركوا في تأبينه، ولم يستنكر أحد غيابه، فلا عجب أن تختار أسرة الإمام تسليم وثائقه إلى اللجنة التي ترأسها سعد زغلول، وألا تسلمها لرشيد رضا الذي انتوى منافسة اللجنة في مشروع التأريخ للإمام وحياته وأفكاره.

إلا أن الحظ كان مواتيًا لرشيد رضا، فقد تسارعت الأحداث السياسية في مصر، وشغلت أعضاء اللجنة، التي كان أغلب أعضائها من السياسيين النشطين، فلم تترك لهم متسعًا من الوقت يسمح بإنجاز مشروع جمع أعمال الإمام، أو لعلهم فقدوا الرغبة في ذلك حتى لا تلتصق بهم تسمية «حزب الإمام»، مع ما قد توحي به التسمية من ميل إلى معاداة الأسرة الخديوية ومهادنة السلطة البريطانية، وهم الذين كانوا يطالبون باستقلال مصر ورحيل الاحتلال باسم العرش الخديو. إذن فلم يعُد من صالح سعد زغلول ورفاقه أن تلصق بهم تسمية «حزب المفتي»، ولم تعُد أبوة محمد عبده الروحية تخدمهم، فتخلوا عنها راضين لرشيد رضا، وأوكلوا إليه مهمة جمع آثار الفقيد وتحرير ترجمته(١٤٤).

ومن جانبها تبنت سلطات الاحتلال، وعلى رأسها «كرومر»، سياسة اتجهت بها نحو غرس بذرة الإصلاح لدى النابهين والمتعلمين من المصريين كبديل للثورة، وإقناعهم بأن مصالح بلادهم ومصالح الإنجليز متفقة ولا تناقُض بينهما، وأن الحكومة الإنجليزية تهتم بصلاح حكومة مصر ونجاحها، وهو ما يقتضي التعاون مع الإنجليز في إدخال الحضارة الأوروبية إلى بلادهم كما أشرنا. ولا يخفى أن اتباع سياسة الإصلاح والتعجيل بالجلاء نقيضان، فالإصلاح هو البديل للثورة، يغني عنها بتعديل سلمي للأوضاع القائمة، وهو أسلوب وسط بين الإبقاء على القديم وتغييره وبين إشعال نار ثورة عارمة للتغيير الجذري أو الراديكالي. المهم أن هذه السياسة وجدت صداها لدى كثير من النابهين المصريين، وخاصة من المتعلمين من أبناء الأعيان، الذين استفادوا ماديًّا من سياسات الإنجليز في مجالات إصلاح

نظم الأراضي والري والزراعة، وباتوا يطمحون في أن يتولى أبناؤهم المناصب الإدارية العليا في الحكومة.

ونلمس أثر ذلك في حديث محمد عبده إلى «بلنت» عندما زاره في بيته عام ١٨٩٢، والذي عبر فيه الشيخ عن تقبله لبقاء الإنجليز في مصر «فسوف يكون مفيدًا لبلدنا لو منحتهم الوقت الكافي حتى ينمو حزب الفلاحين» (يقصد الأعيان)، وقد عبر «بلنت» عن ذلك في يومياته معلقًا بأن الشيخ محمد عبده يبدو الآن من أعظم المحبين للإنجليز من المصريين[١٤٥]. وهكذا بدا واضحًا أن «كرومر» سعى إلى ترسيخ فكرة أن التعاون مع سلطات الاحتلال من منطق الأمر الواقع، والاستفادة من وجودها تحت شعار الإصلاح هو تفكير عملي وواقعي، مما يضمن بقاء الإنجليز في مصر لمدة أطول، ويضعف إلحاح المصريين في المطالبة بالجلاء العاجل.

ويمكن القول إن محمد عبده خلَّف اتجاهًا في السياسة المصرية تشرَّبه أشياعه وأتباعه، واتضحت معالمه وعلاقاته، وأنهم لقوا اهتمامًا واضحًا من اللورد «كرومر»، الذي أشاد بهم في تقاريره السنوية ومؤلفاته، وأعجب باتجاهاتهم الإصلاحية التي رآها لا تزعزع أركان الدين الإسلامي، ولبعدهم عن فكرة الجامعة الإسلامية، وحبَّذ فيهم اعتدالهم في مذهبَي الإصلاح والوطنية، وذكر أنه على الرغم من أنهم فئة صغيرة فإنها متزايدة، وأسماهم «أتباع المفتي الراحل الشيخ محمد عبده»، ورأى أنهم أمل القومية المصرية في معناها العملي، ومَعقد الرجاء في التعاون مع الأوروبيين.

رأى اللورد أن الأهمية السياسية لمحمد عبده تكمن في قدرته على خلق مدرسة للفكر في مصر تتشابه كثيرًا مع «مدرسة عليكرة»، التي أنشأها السيد أحمد خان في الهند، والتي كان هدفها تزكية منهج الإسلام في عين المسلم الحديث، ورأى أن أتباع محمد عبده بمثابة «جيروند» الحركة الوطنية المصرية، أي الجناح المعتدل فيها، وأنهم جديرون بكل تأييد وتشجيع، واعتبرهم الحلفاء الطبيعيين للمُصلح الأوروبي. وأثنى «كرومر» على أسلوبهم التدريجي في تنفيذ برنامجهم لتحقيق استقلال ذاتي لمصر، وتعشَّم أن يتبعوا السبيل القويم الذي أرشد إليه الشيخ،

واعترف بأنه منحهم قدرًا من التشجيع، باعتبارهم معتدلين ومناوئين للمتطرفين (يقصد أنصار مصطفى كامل والحزب الوطني المصري)، ودلل على ذلك التشجيع بتعيين واحد منهم وهو سعد زغلول وزيرًا للمعارف عام ١٩٠٦.

ومع كل ما سبق، ذكر «كرومر» في كتابه «مصر الحديثة» أنه أدرك نقطة الضعف في آراء محمد عبده وشيعته، فرآها خيالية وغير عملية، وإن أقر بأنه كان وطنيًا صادقًا، وأنه سيكون من حظ الوطنية المصرية أن يوجد كثيرون على شاكلته، «وإذا ما قدرنا إمكانية اعتبارهم ساسة المستقبل، فإننا نجد نقاط ضعف في النسيج الفكري لمحمد عبده وأولئك الذين اتبعوا تعاليمه»[١٤٦].

والمعروف أن أنصار وتلاميذ محمد عبده، وفي ظل تطورات وظروف لاحقة، أجمعوا أمرهم وقرروا في أواسط عام ١٩٠٦ إصدار صحيفة مصرية حرة تنطق بلسان مصر وحدها، ولسانهم بطبيعة الحال، تمهيدًا لتأسيس حزب سياسي، فصدرت صحيفة «الجريدة» في مارس ١٩٠٧ لتمهد لإعلان قيام حزب الأمة وتنطق بلسانه، وهو ما حدث بالفعل في سبتمبر من العام نفسه.

أما عن صلة الصحيفة بالإمام محمد عبده، فتذكر دراستنا عن حزب الأمة أن رشيد رضا أقر بأن فكرة إصدار صحيفة تعود إلى الإمام، وأنه دعا إلى إصدارها في أواخر عمره، وأرادها اجتماعية أدبية زراعية أكثر منها سياسية، وتفيد مصادر أخرى أنه رشح أحمد لطفي السيد لإدارتها، ولكن المنية عاجلته قبل تنفيذ ذلك. وهناك من ينسب الفكرة إلى أنصار الإمام، وبالذات إلى أحمد فتحي زغلول، بل إلى سعد زغلول نفسه، الذي أورد في مذكراته أنهم اجتمعوا بداره لعمل تذكار للمرحوم الشيخ محمد عبده، وطُرحت أفكار حول إنشاء مدرسة باسمه أو مكتبة، وأخيرًا اتفقت الآراء على تشكيل لجنة لذلك. وأيًا كان الخلاف بشأن نسبة فكرة إصدار الصحيفة، فالثابت أنها جالت بفكر الإمام، وأنه أفضى بها إلى بعض أصدقائه، أو أن أحدًا منهم اقترحها أمامه ولقيت قبوله واستحسانه، ولكن وفاته حالت دون إصدارها، ثم جاء بعض هؤلاء وأعادوا طرح الفكرة من جديد عقب رحيله، وفي ظروف مغايرة، ولأسباب أخرى، فصدرت صحيفة «الجريدة» بجهود أصدقائه وتلاميذه، وأُعلن عن قيام حزب الأمة الذي قاده هؤلاء فكريًا وثقافيًا.

٢
من الإصلاح إلى التنوير

إذا قلنا إن الشيخ محمد عبده اكتسب صفته ومكانته في تاريخ الفكر المصري كمصلح ديني واجتماعي كبير، فمن المهم التأكيد على أن الخطاب الإصلاحي الإسلامي الحديث، الذي نشأ مع بدايات التوسع الأوروبي، اختلف في منطقه عن الخطاب القديم، في تسليمه بواقع التأخر ولجوئه إلى الغير، مقتبسًا ومحاورًا لمبادئه المتعلقة بتنظيم المجتمع والسياسة. ويلاحظ الدكتور علي أومليل في كتابه «الإصلاحية العربية والدولة الوطنية» أن تاريخ الوعي العربي الإسلامي عرف تصورين مختلفين للإصلاح، أعقب أحدهما الآخر، أولهما جرى عليه المفكرون قرونًا قبل التدخل الأوروبي الحديث في بلاد المسلمين، أتى الخلل فيه من المجتمع الإسلامي نفسه، ومن ثم كان على هذا المجتمع أن يصلح ذاته بالإسلام وحده، من دون اللجوء إلى الاقتباس عن الغير في تنظيم المجتمع، واعتبر أن الإسلام مكتفٍ بذاته؛ وثانيهما طُرح مع بدايات الضغط الأوروبي، حين بدأ مفكرو الإسلام يتجهون إلى الغير استجلابًا لعناصر الإصلاح، سواء على مستوى النظر أو على مستوى التنظيم. ومن هنا جاء التصور الثاني جوابًا على تغلغل وهجوم أجنبي، منطلقًا من وعي بخلل في مجتمعهم، وإذا كانوا نسبوا ذلك إلى تأخر مجتمعاتهم ماديًّا، أي نتيجة لتفوق الغرب ماديًّا، فإنهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك، فاعتبروا أن تفوق الغرب يرجع أساسًا إلى نظامه السياسي، الضامن في رأيهم للحرية، والمقيد للسلطة بالقانون، وأن تأخر البلاد الإسلامية راجع إلى طبيعة نظامها السياسي القائم على الاستبداد[١٤٧].

وهناك من يشير إلى أن كلمة «إصلاح» ومشتقاتها استعملت قديمًا في الخطاب الإسلامي، إلا أن استعمالها لم يتجاوز في الغالب المستوى اللغوي، وأنها لم تصبح مقولة مركزية إلا مع الحركة التي بعثها الأفغاني ومحمد عبده، حتى إن عبارة «الإصلاح الديني» أصبحت تستعمل في الغالب للإشارة إلى هذه الحركة بالذات، حيث حدث تحول دلالي للكلمة انتقل بها من حقل الإحالة اللغوية العامة إلى حقل الإحالة التاريخية المعينة. وارتبطت المرجعية القديمة بفكرة

الإمامة الشيعية والولاية الصوفية، وبحديث منسوب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها»، وهذه المرجعية هي التي كانت تُذكر عادة عند الحديث عن الإصلاح الديني الإسلامي.

لكن الأفغاني ومحمد عبده أقحما مرجعية جديدة، منفتحة على تجربة حدثت خارج عالم الإسلام، ومن هنا دعا الأفغاني إلى تأسيس حركة في الإسلام تضطلع بما اضطلعت به الحركة البروتستانتية في التاريخ المسيحي. وتبريرًا لهذا الاقتباس من تجربة أجنبية، عمدًا إلى أسلوب متواتر في الخطاب الإسلامي، يتمثل في القول إن الإصلاح المسيحي اعتُبر اقتباسًا عن الإسلام، بل إن محمد عبده ذكر أن الإسلام أكثر تأهلًا له، لأن أصوله محفوظة مصونة. وقد يمثل رفض التقليد والدعوة إلى الاجتهاد شكلًا من الاكتفاء يضيفه محمد عبده إلى الخطاب الديني في الإسلام، لكنه فتح باب التواصل بين المنظومة الدينية (اللاهوتية) وبين الثقافة الحديثة على مصراعيه، فسمح بدخول أفكار جديدة ليس من اليسير على العقل الديني (اللاهوتي) إدراجها في نسقه. إنها أفكار حضارات غازية وشعوب متسلطة، فلا يمكن استيعابها دون عواقب، لذا لم يكترث الأزهريون لحديثه عن العلوم الحديثة واقتباسها كما اقتبس المسلمون قديمًا عن الإغريق[١٤٨].

* * *

إذا آمنا بأن التنوير يُعَد حركة فكرية تتجاوز الزمن الذي بدأت فيه، وكذلك البيئة الحضارية التي نشأت فيها، فإن أهميتها تكمن كذلك في مدى تأثيرها فيما لحقها من مراحل تاريخية، معنى هذا أننا لا بد أن نستحضر ملامح البيئة الثقافية، والحضارية بشكل عام، التي نشأت فيها أفكار محمد عبده التنويرية، ليبرز دورها وتأثيرها. وإذا كان ثمة معايير حضارية عامة يمكن أن تشكل أسس عملية التنوير، في سياق التاريخ الإنساني، فمن واجبنا أن نشير إلى أهم هذه المعايير، حتى لا يكون حديثنا مجرد حديث عن شخص نُعلي من قدره ونعدد مناقبه.

وفيما يتعلق بالمعايير العامة لحركة التنوير، تبرز لنا قضايا الحرية، أي تحرير العقل من الخرافات والأوهام والأساطير، وجعله مرجعًا أساسيًّا، وتحرير المجتمع

سياسيًّا واقتصاديًّا، من المحتل أو من سيطرة طبقة، والدعوة إلى المساواة، والمشاركة السياسية، والعدل الاجتماعي، والتفكير العلمي النقدي، والتخلص من التقليد، ومن التقاليد التي تعوق حركة المجتمع، والإيمان بالعلم وتطوراته وإنجازاته، والاجتهاد في فهم ما هو قائم استنادًا إلى العقل والمصلحة العامة، والإيمان بالتقدم الإنساني والمشاركة فيه[١٤٩].

أما فيما يتعلق بملامح البيئة الثقافية والحضارية التي برزت فيها ـ أو بالأحرى تصدت لها ـ أفكار محمد عبده، فيمكن القول إن مصر التي كانت قد «نهضت» علميًّا وحضاريًّا في عصر محمد علي، عندما كان الطهطاوي على رأس رواد هذه النهضة، أصيبت بانتكاسة وارتداد بعد هذا العصر، وحاولت في عصر الخديو إسماعيل أن تستعيد حركة نهوضها وتستكملها، لكنها تعثرت بالنفوذ الأجنبي، فلم تبلغ من هدفها إلا قليلًا، ومن النهضة إلا قشورها، وعادت لتُبقي على نظام متخلف في التعليم، وتنغلق على ذاتها، لا تتصل بجوهر الحضارة الحديثة، ثم تفقد حريتها بالاحتلال البريطاني بعد هزيمة ثورتها الوطنية (العرابية) عام ١٨٨٢، وبات عليها أن تقاوم لتحرير المجتمع وتحقيق حرية الوطن، وكانت نقطة البداية هي بعث الروح الوطنية، وتحرير الفكر، وإصلاح المجتمع.

في هذه البيئة، بيئة محاولة استعادة النهضة قبيل الثورة الوطنية، وانتكاسها بالاحتلال وما أعقبه من تضييق وتدهور اجتماعي، راح الشيخ الشاب يتأمل ما أصاب وطنه، ويتساءل لماذا بلغ هذه الدرجة من الضعف والانحطاط، ولعل هذا كان السبب وراء اهتمامه بدراسة وتدريس كتابات ابن خلدون و«جيزو» عن الحضارة والعمران وقوة الدول وضعفها، وسط بيئة أزهرية فقدت دورها القديم، وصارت منغلقة وجامدة، تُشتق فيها الكتب من بعضها وتُستنسخ، وتوضع عليها الحواشي والتقارير، دونما إبداع أو تجديد أو إعمال للعقل بشكل من الأشكال، حالة من الإظلام والرتابة والتقليد، وانعزال ومخاصمة للعصر ومتجدداته.

وسوف نركز هنا على بعض قضايا التنوير الأساسية التي ساهم فيها محمد عبده على نحو خاص، وجعلت منه رائدًا كبيرًا في هذا المجال، مثلما كان الطهطاوي رائدًا من رواد النهضة في جيله، مع اختلاف المناخ والرؤية والإسهام.

ونعني بذلك ضرورة تحرير الفكر من قيود التقليد والجمود وفتح باب الاجتهاد، وهنا تحضرنا شهادة المفكر الألماني «ماكس هُرتن» التي قال فيها إن «من أهم الاعتبارات في موقف المفكر المصري إدراكه فقر الفلسفة المدرسية وعقمها»[١٥٠]، والمقصود هنا حالة الفكر والثقافة في الأزهر ومؤسسات التعليم في مصر. ولذلك رأيناه ضجِرًا بالتعليم في الأزهر، ملتمسًا له خارجه، على الرغم من كونه من علمائه ومعلميه. كذلك لم يتوانَ في مؤلفاته وأقواله عن مهاجمة التقليد، أي تقبُّل آراء الغير والأسلاف دون دليل، ودون الاعتراف بحق كل شخص في النظر والفحص، ولذلك انتصر لمبدأ الاجتهاد وتحرير الفكر، وحمل على المقلدين، حتى وصفهم أحيانًا بما يقرُب من الضلال. وقد ذكر أن «أبواب الاجتهاد مفتوحة لم توصد، كما زعم بعض المسلمين واهمين، مفتوحة في جميع المسائل التي تثيرها ظروف الحياة المتجددة أبدًا»، وكان يرى أنه يجب ألا تكون الكلمة الأخيرة للنصوص البالية، ولا للسلطات البائدة، بل للحياة النابضة، ولروح التجديد، وتوخي المصلحة العامة[١٥١].

ولعل مواقفه من علماء زمانه في الأزهر، وموقفهم منه، تشهد على نضاله المستمر من أجل الاجتهاد ومن أجل تحرير الفكر في فهم النصوص، والإفتاء بما يمليه العقل والمصلحة، وقد كتب في سيرته:

> لقد ارتفع صوتي بالدعوة إلى تحرير الفكر من التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى، واعتباره من موازين العقل البشري، التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني، وإنه (الدين) على هذا الوجه، يُعَد صديقًا للعلم، باعثًا على البحث في أسرار الكون، داعيًا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبًا بالتعويل عليها في آداب النفس وإصلاح العمل، وقد خالفتُ في الدعوة إليه رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم[١٥٢].

والنص السابق بالغ الدلالة على موقف الإمام من تحرير الفكر من قيود التقليد،

وفهم الدين من دون التعقيدات التي أدخلتها عليه الخلافات بين الفقهاء، وتأكيده أن الفهم يستند إلى العلم ولا يختلف معه. وكما ذكر عثمان أمين، فإنه اهتم بدراسة العقل الإنساني في نشاطه الحر، لا فيما قُيِّد به من أغلال. كان ينظر إلى الفلسفة على أنها محبة الحكمة، وممارسة الفضائل الأخلاقية، وهداية السلوك الإنساني، ويرى أن التفكير الفلسفي لا يمكن أن يظل نظريًّا تأمليًّا فحسب، بل لا بد أن يقحمنا في الدنيا، بدلًا من أن يخرجنا منها، وأن يلزمنا بأن نتحمل مسؤولية شخصية إزاء ما يحدث فيها، بدلًا من أن يدعونا إلى أن نجد في استقلال الفكر وعزلته ملاذًا نلوذ به(١٥٣).

لقد كان الشيخ محمد عبده مؤمنًا بضرورة تأويل النص الديني، وملتزمًا بذلك، وهذا الإيمان بالتأويل أعطاه الفرصة لكي يقوم بدوره الإصلاحي التنويري، ولعله استفاد هذا الدرس من الفيلسوف ابن رشد، الذي كان فقيهًا وقاضيًا للقضاة، إلى جانب أنه كان فيلسوفًا من طراز نقدي تنويري ممتاز.

ولطالما دافع محمد عبده عن حرية الفكر، «إذ الكافر هو المعاند الجامد الذي إذا رأى ضياء الحق أغمض عينيه، وإذا سمع الحرف من كلمة سد أذنيه، ذلك الذي لا يبحث في دليل بعد عرضه عليه، ولا يذعن لحجة إذا اخترقت فؤاده، بل يدفع جميع ذلك حبًّا فيما وجد نفسه فيه مع الكثير ممن حوله، واستند في التمسك به إلى تقليد من سلفه».

بيَّن محمد عبده أنه لا يصح الاحتجاج بآراء بعض المسلمين وأفعالهم على الإسلام، ولذلك لم يتردد في نقد سلوك كثير من المشايخ، القدامى منهم أو الذين عاصروه، وأوضح أن سلوك بعض المسلمين المعادي للعلم والفلسفة بشكل عام، لا يصح أن يُتخذ دليلًا على أن العيب في الدين. وعندما كان الشيوخ المتزمتون يستهجنون إدخال علم الجغرافيا في العلوم التي يتلقاها طلبة الأزهر، وإذا قيل إنهم ينبغي لهم دراسة مبادئ الطبيعة والتاريخ الطبيعي، فإن هؤلاء المشايخ كانوا يصيحون: «هذا عدوان على الدين!»، بينما كان محمد عبده يرى ضرورة الانفتاح على مختلف العلوم، حتى ولو كانت غير دينية، أو لا ترتبط بالعلوم الدينية الشرعية(١٥٤).

وكما ذكر الدكتور عثمان أمين فإن محمد عبده لا يرى في الدين غلًّا للنفوس أو قيدًا للعقول، فما كان أسرع من الشيوخ الجامدين المنعزلين إلى إغلاق باب الاجتهاد وتكفير من لا يرى رأيهم، فهاله ذلك، وأراد أن يبسِّط العقيدة الدينية، وأن ينحو بها منحى عقليًّا، وأن يخلصها مما علق بها من شوائب مادية، ومن هنا أذاع أفكارًا جديدة، ولم يبتغِ من ذلك إلا استنهاض العالم الإسلامي، الذي قُضي عليه بالعجز والعقم نتيجة تخبُّط المحترفين من رجال الدين والحكام السياسيين.

وربما جعله ذلك يميل إلى المذهب العقلي «الديكارتي»، ويتجه بشكل صريح إلى توخي الأفكار الواضحة المتميزة، التي لا غموض فيها ولا إبهام. واستطاع أن يعطي المذهب العقلي (العقلانية) دفعة قوية جديدة، لم تكن لتتيسر لولا جهوده الموفقة سواء من خلال تعاليمه العامة، أو رسائله الخاصة، أو دروسه في المنطق، أو تفسير القرآن، أو اصطناعه منهج الشك واستعانته بروح النقد أو احترامه للعلم.

كذلك كشف، فيما أُثر عنه من فكر وعمل، عن نزعات «براجماتية» عميقة، ليس بالمعنى الذي جرى عليه الناس من تفسير هذا المذهب على أنه نفعية غليظة تقف من «الميتافيزيقا» موقف العداء، ولكن بمعنى أن المذهب يطرح الأساليب المدرسية والاستنباطات الملتوية جانبًا، ويُعنى عناية متصلة بكل ما هو حي، وواقعي، وإنساني بالحياة الروحية للمجتمع.

وبنظرة عقلية وعملية معًا، عارض محمد عبده ما كان سائدًا في زمانه عن العلم والمعرفة، فأعلن في قوة أن المعرفة يجب أن ترسم الغاية للعمل، وأن قيمة الفلسفة تتمثل في قدرتها على هداية سلوكنا في الحياة، لكن المعرفة التي يهتدي بها العمل هي معرفة مستمدة من التجربة، وعلى هذا المعنى يجب أن نفهم التمييز الذي وضعه الإمام بين «العلم» و«الحفظ»، لأن «لا شيء من العلم يعدُّ صحيحًا إلا العلم الذي يهدي إلى العمل... أما ما دون ذلك فهو مجرد حفظ، لا علم... وكل من اعتقد شيئًا ولم يقف على سره، ولم ينفذ إلى باطنه، فهو عبارة عن خيالات تزول بمجرد الشبهة»[١٥٥]. وهكذا عارض محمد عبده، بتصوره العقلاني، التصورات

السائدة عن المعرفة في زمانه، واستطاع بذلك أن يشارك مشاركة قوية في تحرير الفكر الإسلامي من الآلية المدرسية والروتين الضيق، وقد كانا متغلغلين في البيئة الأزهرية تغلغلًا شديدًا.

استطاع محمد عبده، بما أذاع من تعاليم خصبة قوية، أن يدعم مبدأ الاجتهاد الديني، وأن يحمل لواء الحرية الفكرية، وأن يرفع مرتبة القيم الروحية، وأن يؤدي للعقل ما ينبغي له من احترام، وأن يؤيد، أمام بطش القوة، حقوق الضمير ومطالب الأخلاق، واستطاع بعنايته الدائمة بألا يفصل الفكر عن العمل ولا العمل عن الدين أن يعود بالفلسفة الإسلامية إلى أحسن تقاليدها، وأن يفتح لها في الشرق والغرب آفاقًا بعيدة. فدعا إلى تحرر العقول من سيطرة الخرافات، وإطلاق النفوس من أَسْر الشهوات، وشرع في بناء جيل يدرك قيمة العلم في خوض معارك الحياة، وفهم وظيفة الدين(١٥٦).

وفي كتابه «رسالة التوحيد» تبرز حكمة التنوير، بل إن محمد عبده يثبت أن علم التوحيد تأسس على التنوير، لأن فيه إشراقة العقل، والتعريف بحرية الإنسان، والتحرر من ظلمات الجهل والعبودية، والدعوة إلى المساواة بين البشر. وبينت هذه الرسالة أن كل مقومات التنوير موجودة في الإسلام، وأن كل ما دعت إليه قيم التنوير في الغرب، دعا الإسلام إليه منذ نزل من السماء. ذلك أن الإسلام دعا إلى استخدام العقل للعلم والمعرفة، فأطلقه من كل قيد، وخلصه من كل تقليد استعبده، ورده إلى مملكته يقضي فيها بحكمه وحكمته، مع الخضوع في ذلك لله وحده والوقوف عند شريعته، «لقد تآخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس، على لسان نبي مرسل، بتصريح لا يقبل التأويل... لقد صاح بالعقل صيحة أزعجته من سُباته وهبت به من نومة طالت عليه الغيب فيها»(١٥٧).

إن الجدال العنيف الذي دار حول حرية الإرادة الإنسانية، والجبر والاختيار، والقضاء والقدر، تبدد في رسالة التوحيد بحكمة التنوير، التي جعلت الإنسان حر الإرادة، مسؤولًا عن أفعاله «لكل نفس ما كسبت وعليها ما اكتسبت»، هذه الحرية التي تقوم على الفطرة الإنسانية السليمة، والتي نادت بها الأمم الغربية في عصور نهضتها. وذكر محمد عبده في الرسالة أيضًا أن بعض طوائف الإصلاح في المدنية

الغربية ذهبت في إصلاح العقائد إلى ما يتفق وعقيدة الإسلام، إلا في التصديق برسالة محمد صلى الله عليه وسلم، وأن ما هم عليه هو دينه، يختلف عنه اسمًا ولا يختلف معنى إلا في صورة العبادة لا غير. وأشاد الإمام بروح التعاطف بين المسلمين وبعضهم بعضًا، وبين المسلمين ومن جاورهم، وذكر أن قلوبهم لم تستشعر عداوة لمن خالفهم، ولذلك انتشر الإسلام في الصين وأفريقيا بلا سيف ولا داعية، وإنما بمجرد الاطلاع على ما أودعه، مع قليل من حركة الفكر فيما شرعه[١٥٨].

الدين والعلم

إن تحرير العقل من قيود التقليد، وانطلاقه في الاجتهاد، يقتضيان أن يكون العقل ناقدًا، غير مستسلم لما يقرأ أو لما هو قائم في المجتمع، وأن يكون دائم النظر والبحث، ودائم النشاط في مراجعة العلوم ونظرياتها وتحسينها، حتى أشدها استقرارًا. وذكر محمد عبده أن تقدم العلم تقدمًا غير منقطع لا يجعلنا نتصور أن ثمة حقيقة كاملة كمالًا مطلقًا؛ وإذا صح ما ذهب إليه أغلب علماء اللاهوت، من أن الحقيقة الدينية هي في صميمها حاسمة ومطلقة وبالتالي غير قابلة للتقدم، فسينجم عن هذا الأمر خلاف بين العلم والدين، وهذا الخلاف لم يسلِّم به محمد عبده، فقد كان يرى أن الدين كالعلم، لا يتنافى مع التقدم الإنساني.

آمن الشيخ بأن العلم والدين، متى فُهما على وجهيهما السليمين، فلا يمكن أن يكون بينهما خصام أو نزاع، ذلك أن «العلم الصحيح مقوم للوجدان، والوجدان السليم من أشد أعوان العلم، والدين الكامل علم وذوق، عقل ولب، برهان وإذعان، فكر ووجدان، فإذا اقتصر دين على أحد الأمرين، فقد سقطت إحدى قائمتيه، وهيهات أن يقوم على الأخرى»[١٥٩].

وظل محمد عبده متمسكًا بالرأي القائل إن الدين والعلم يتفقان على الرغم من الصدام الذي حدث بينهما، وكان يرى أن الأفضلية لحكمة التعقل دائمًا عندما يحدث تعارض مع الدين. أما ما حدث من صدام بين العلم والدين في نهاية العصر العباسي فرأى الإمام أنه صدام بين أتباع المذاهب الإسلامية، نشأ من تدخل الفلاسفة الذين ساندوا بعض الأحزاب ضد الأخرى، فالدين يحرم على المسلمين التشيع

والانقسام بسببه، ولا ينبغي استعماله كوسيلة للشقاق، وتقسيم الأمة إلى أحزاب ومذاهب[١٦٠].

امتلك الإمام فكرًا ناقدًا لما كُتب قبله من علم، وانتقد المشتغلين بالعلم في عصره، ووصفهم بضيق الأفق وبالجهل، ونعى على الفقهاء تزمتهم وتشبثهم بحرفية النصوص. ورأى أن الناس تحدث لهم باختلاف الزمان أمور ووقائع لم يرد لها ذكر في كتب الفقه، فهل نوقف سير العالم من أجل هذه الكتب؟ إن العامِّي الذي يحتاج إلى الكسب والعمل، لا سعة عنده لصرف سنين طويلة في تعلم أحكام الطهارة وسائر العبادات في الأزهر من هذه الكتب الضخمة الصعبة، ألم يقل النبي: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[١٦١]؟

وجه الإمام إلى العلماء لومًا لافتقارهم إلى روح النقد والتمحيص، ولتمكن الخرافات والأوهام من أكثرهم. ونقده للتعليم في الأزهر صار معروفًا بما فيه الكفاية. فكان يأخذ عليه قصوره في المادة والطريقة، حيث ينفق بعض العلماء سنين طوالًا في وضع حواشٍ على شرح لنص قديم، في إسهاب كثير لا طائل من ورائه، كأنه أُنزل من السماء وكأن مؤلفه معصوم. وعلى وجه العموم استنكر محمد عبده هذا اللون من الثقافة المدرسية التي تنمي الذهن دون أن تقوي الشخصية. فالعلماء لم يبالوا بمصالح الوطن العليا، لأنهم حصروا علمهم في الشروح والحواشي والتقارير على نصوص قديمة، وجهلوا كل شيء سواها، حتى أصبحوا كأنهم ليسوا من أهل العصر، بل ليسوا من أهل هذه الدنيا، وإنما يعيشون على هامش المجتمع.

ذهب محمد عبده في تفسيره إلى حد التدليل على أن انعدام البحث والنظر الناقد، يعدل انعدام الاعتقاد والإيمان، فآمن بضرورة إعادة اكتشاف ما في التراث من قيم تُعلي من شأن العلم والتفكير العقلاني، وآمن، كبعض أنصار الحركة الإنسانية، بقيمة الشك من وجهة النظر العلمية، وبيَّن في إلحاح ضرورة تجديد بناء عقائدنا تجديدًا موصولًا كي تلائم متغيرات الواقع والعصر.

وفي نقده للمجتمع المصري في عصره، أفاض الشيخ في الحديث عن ضعف هذا المجتمع، وقصوره عن فهم الأركان الأساسية للأخلاق الإسلامية التي نص عليها القرآن، وتساءل في استنكار:

كيف تتوافق معها، أخلاق قوم يرضون شهادة الزور ويتعاطون الرشوة ويألفون المحاباة، ويذعنون لأصحاب السلطان، ويتعالون على الضعفاء والمحتاجين، يرون ما يرون من المنكرات، وكل منهم ساكت عمَّا يرى من الآخر، وكأنه لا صلة بينهم في الدين... لقد شاع بين العامة الخطأ الذي وقع فيه العلماء والصوفية في فهم معنى القضاء والقدر والتوكل، فمالوا إلى الكسل وقعدوا عن العمل، واستسلموا للحوادث تصرفهم حيثما تهب ريحها... ثم إن المسلمين فقدوا الثقة في أنفسهم، ولم يعُد لديهم أمل في نهوض بلادهم، فنشأت عن ذلك آفات التردد وفتور الهمة وفساد العمل، بدءًا من البيت حتى سائر الأمة، بل وفي دوائر الحكومة... وسرت بين العامة عقائد لا تمُت إلى الدين بِصلة، من نحو أنه لا حرية ولا اختيار للإنسان في كل ما يفعله، وإنما هو مجبر فيما يصدر عنه... (الناس) يفرون من الخدمة العسكرية، ويحتالون للتخلص منها، وهي من أهم الفروض الدينية، ويبخلون بأموالهم إذا دعت الحال إلى مساعدة الدولة والإنفاق على مصالح الأمة... هكذا انطفأ من المسلمين مصباح العقل[١٦٢].

ولعلنا نلمس روحًا تحررية (ليبرالية) عندما نجد الشيخ يلوم رجال الفكر في عصره لأنهم لم يُقْدموا على إصلاح مجتمع هم أعلم الناس بعيوبه، وكأنهم ينتظرون أن يسعى الإصلاح إليهم، وأنظارهم مصوبة إلى الحكومة يرتقبون أن تبادر بكل إصلاح. كذلك يلاحظ محمد عبده أن المسلمين أساءوا فهم معنى الطاعة للسلطة الحاكمة، فألقوا كل شأن من شؤونهم على عاتق الحكومة. ثقتهم بالحاكم بلغت حد التأليه، وظنوه قادرًا على كل شيء، وانصرفوا عن النظر إلى الأمور العامة جملة، وضعف شعورهم بحسنها وقبيحها. ولم يفهم الحكام من معنى الحكم إلا تسخير الناس لأهوائهم وإذلال النفوس لسلطانهم، وجمع الثروة لإرضاء شهواتهم، لا يراعون في ذلك عدلًا ولا قانونًا[١٦٣].

الإسلام والحضارة الأوروبية

لعلنا لاحظنا أن محمد عبده كان مؤمنًا بضرورة الأخذ بأساليب المدنية الحديثة، ولعلنا نذكر أنه في بداية حياته العملية درَّس لطلابه كتاب «جيزو» في تاريخ تمدُّن الدول الأوروبية، وكان مؤمنًا بالانفتاح على الحضارات والثقافات، وقد ارتحل إلى أوروبا عدة مرات، وأقام في فرنسا نحو عام كما نعرف، وعندما

أجاد الفرنسية فيما بعد بدأ يطالع مؤلفات من الفكر الأوروبي على نطاق واسع، فقرأ لـ«روسو» و«رينان»، وراسل عددًا من المفكرين الأوروبيين مثل «جوستاف لوبون»، و«هربرت سبنسر» و«ليو تولستوي»، و«إدوارد براون»، وكان على صلة باللورد «كرومر»، وكذلك كان صديقًا حميمًا لـ«ولفرد بلنت». والمعروف أنه ترجم إلى العربية كتاب «سبنسر» «التربية» عن ترجمة فرنسية، كما أشرنا، وقد زار مؤلفه في منزله في برايتون بإنجلترا، وتحدث معه أحاديث فلسفية تناولت الله والعالم، وطغيان المادية، والعلم وتطوراته. وكانت له أيضًا مراسلات مع الأديب الروسي «تولستوي»، دعَّم فيها موقفه بمناسبة قرار حرمانه من الكنيسة الروسية[١٦٤]. أما المستشرق «براون» فقد حضر دروس محمد عبده في تفسير القرآن بالأزهر.

لقد أشرنا إلى أنه تعلم الفرنسية بعد أن تجاوز الأربعين من عمره، وجعل يصقل هذا التعلم بحضور محاضرات صيفية كانت تنظمها جامعة جنيف في الآداب وتاريخ الحضارة، وبلغت إجادته للغة حد أن شهد أحمد لطفي السيد بأنه جلى لإخوانه من المصريين بعض ما غمض من عبارات الفيلسوف الفرنسي «تين» في كتابه عن «الذهن». وتفيد المصادر كذلك أن الإمام خلال فترة مرضه الأخير أملى فصلًا بالفرنسية نشره «المسيو دي جرفيل» في كتاب له عن مصر الحديثة تحت عنوان «وصية سياسية للمرحوم المفتي الشيخ محمد عبده».

وحول ضرورة تعلم اللغات الأجنبية ذكر الإمام:

> إن الذي زادني تعلقًا بتعلم لغة أوروبية، هو أنني وجدت أنه لا يمكن لأحد أن يدعي أنه على شيء من العلم، يتمكن به من خدمة أمته، ويقتدر به على الدفاع عن مصالحها كما ينبغي، إلا إذا كان يعرف لغة أوروبية، كيف لا وقد أصبحت مصالح المسلمين مشتبكة مع مصالح الأوروبيين في جميع أقطار الأرض. وهل يمكن مع ذلك لمن لا يعرف لغتهم أن يشتغل للاستفادة من خيرهم، أو للخلاص من شر الأشرار منهم؟

ولقد كان الشيخ حريصًا على أن يقوم كل عام ببعض الرحلات خارج مصر، وكان يقول عندما يريد السفر إلى أوروبا: «إنني ذاهب لأجدد نفسي... ما من مرة أذهب فيها إلى أوروبا إلا ويتجدد عندي الأمل في تغيير حال المسلمين

إلى خير منها، وذلك بإصلاح ما أفسدوا من دينهم، ومعرفة شؤونهم وامتلاك ناصيتها بأيديهم». وكان مؤمنًا بضرورة فهم الحضارة الأوروبية وجوهرها في تطورها التاريخي، وليس مجرد تقليد ومحاكاة ما وصلت إليه من تقدم في شتى المجالات.

وتساءل محمد عبده: هل يُلتمس إصلاح المجتمع الإسلامي بمحاكاة آراء الغرب وعاداته؟ وراح في كتاباته يهاجم نزعة الاقتباس عن الغرب اقتباسًا سطحيًّا بعيدًا عن الفطنة وبُعد النظر:

> إن الذين يرومون الخير الحقيقي لوطنهم يجب أن يوجهوا اهتمامهم إلى إتقان التربية ونشر التعليم، لكن الذين يتخيلون أن نقل أفكار الغرب وعاداته إلى بلادهم، سيصل بهم بعد زمن وجيز إلى درجة من المدنية تماثل مدنية الغرب، هؤلاء يخطئون خطأً كبيرًا، فهم يبدأون بما هو في الحقيقة نهاية تطور طويل المدى (في الغرب)... ويظهر لنا من تاريخ الدول الأوروبية العظيمة أنها لم تصل إلى درجتها الحالية من المدنية إلا بعد أن عانت عناءً شديدًا وضحَّت تضحيات عظيمة... وصهرت بوتقة الزمن عقليتها، وساقتها ضرورات الحياة إلى يقظة وعيها... لو تأملنا تاريخ سير التقدم الأوروبي لرأينا أنه يجمعها سبب واحد، وهو إحساس نفوس الأهالي بآلام صعبة من ظلم الأشراف والنبلاء وغدر الملوك، وضيق وجوه الاكتساب... مما جعلهم يتعاضدون على ترويج وسائل الكسب وفتح أبواب الرزق، وعقد المحالفات وتأليف الجمعيات، ونشاط الأهالي في اجتلاب الثروة، وطلبهم لحرية العمل، ثم تدرجوا فيه ينتقلون من حال إلى حال، حتى عم التغيير جميع العادات والمشارب والقوانين، إذن فقد كان هذا عندهم تقدمًا طبيعيًّا تدريجيًّا، أما عقلاؤنا فقد وجهوا نظرهم إلى حالة التمدن الحاضرة والأهالي على غير علم بأنفسهم، فاستلفتهم العقلاء إليها، ليس بتحريك غيرتهم إلى العمل اختيارًا وتسهيل الطرق لهم، حتى يسير من جميع عناصر البلاد وطبقاتها أشخاص مختلفون في الأفكار والأحوال إلى تلك البلاد المتمدنة ويشهدوا عاداتها وأحوالها.

لقد ذكر الشيخ:

> إن بعض المصريين قد اندفعوا إلى محاكاة الأوروبيين في مظاهر مدنيتهم وأعراضها فحسب، كمظاهر الأبهة والترف، دون أن يسألوا أنفسهم عن جوهر تلك المدنية وروحها، وكان لهذه المحاكاة للغرب أثر غريب على عدد كبير من

أغنيائنا، فقد تورطوا في الحماقات، وسعوا وراء اللذات وأهملوا جوهر المدنية الصحيح، ألا وهو قداسة القانون الأخلاقي، والشعور بالحقوق الطبيعية وأداء الواجبات الاجتماعية.

إننا نخشى لو تمادينا في هذا التقليد الأعمى، واستمررنا على الأخذ بالنهايات الزائدة قبل البدايات الواجبة، أن تموت فينا أخلاقنا وعاداتنا، وأن يكون انتقالنا عنها (لو انتقلنا) على وجه تقليدي أيضًا فلا يفيد(١٦٥).

والطريق القويم هو التنوير ـ كما يقول عثمان أمين نقلًا عن الإمام ـ وإيقاظ الوعي العام، وتشكيل الجمعيات في القرى والمدن لفهم القوانين واللوائح والمنشورات، ووضع حدود قويمة للأعمال والأخلاق والتصرفات، فإن إصلاح الأخلاق والأفكار والأعمال من أهم الواجبات(١٦٦).

رأى محمد عبده أنه لا سبيل إلى تقليد أوروبا من غير فهم ولا إدراك عميق لطبيعة مدنيتها، أو لمجرد التمسك بمظاهر المدنية المادية، مع الغفلة عن صميم المدنية الروحية الصحيحة. وقد كشفت مقالاته عن انتقاد أولئك الذين أفرطوا في تقليد الأوروبيين ومجاراتهم في عاداتهم، التي نظن أنها تفوق عاداتنا البسيطة. كان يُكبر في المدنية الأوروبية جوهرها، وتحفيزها على التقدم والرقي، وكتب تحت عنوان «الحزم والعزم» أن أبناء الأمم الغربية إذا عمدوا إلى قصد لا يفتُرون في طلبه، فعلو الهمم يجعل الصعب عندهم سهلًا، وقد بلغوا من محبة المجد حدًّا جعلهم لا يرونه غذاء لأرواحهم فقط، بل عدُّوه من مادة النماء لأبدانهم.

والواقع أن محمد عبده انشغل بقضية تمدن الغرب وكيفية وصول الأمم الأوروبية إلى ما هي عليه من الحرية والتمدن، وذكر في مقال له عام ١٨٩٢ أنها ظلت تحارب جيوش الظلمة قرونًا، ثم تدرَّعت بدروع التهذيب والعلوم، وتحصنت بالاتحاد والتحالف بين أفرادها لحماية ما في يدها من الحرية، حتى لا تعبث بها أيدي حكامها، وقيدت هؤلاء الحكام بقيود النظام والقانون، وغلَّت أيديهم، ونزعت ما في نفوسهم من حب الاستبداد. بينما بقي الشرق مندمجًا في جهالاته، حتى إذا اختلط أهله بالأمم الغربية، ولحظوا شعاع الحرية، انبهرت عيونهم، ولم يقفوا على حقيقتها ولا حقيقة الطرق التي توصِّل إليها، وأهملوا البحث عن الأسباب

التي ارتفعت بها تلك الأمم، وكيف نالت تلك الحرية، لما في ذلك من عظيم التكاليف، واستسهلوا تقليد الأجنبي فيما لا تثقل تكاليفه عليهم، وعمدوا إلى ظواهر التمدن فتحلوا بها، وأحسنوا تقليد الزي والمعاملات البسيطة، والتكلم بلغات الغرب والتمسك بتقاليده، ولم يلتفتوا إلى سلوك الطريق الذي أوصله إلى الحرية والتمدن الحقيقي.

لم يشغل محمد عبده نفسه بالتساؤل عمَّا إذا كان بإمكان المسلمين المتدينين قبول مؤسسات المدنية الحديثة وأفكارها، لاعتقاده بأن هذه المؤسسات والأفكار إنما أتت لتبقى، وأن على من يرفضها أن يتحمل نتيجة رفضه، لكنه طرح على نفسه السؤال المعاكس وهو: هل بإمكان من يعيش في العالم الحديث وحضارته أن يبقى مسلمًا مؤمنًا بالإسلام كل الإيمان؟ لذلك توجه بكتاباته إلى الآخذين بالثقافة الحديثة، المتشككين في صلاح الإسلام لهداية الناس في هذه الحياة، أولئك الذين خشي أن يجرفهم تيار العلمانية. كذلك لم يقبل بمادية المفكرين الليبراليين وأفكارهم اللاهوتية، وبدا الإسلام في نظره وسطًا بين طرفين، دينًا منسجمًا تمامًا مع متطلبات العقل البشري واكتشافات العلم الحديث، مع احتفاظه بالإيمان بالله، الذي كان في نظره الواحد الأحد الجدير بعبادة البشر، فهو دين الفطرة والجواب على قضايا العالم الحديث. وكان لديه اعتقاد بأن الأوروبيين سوف يذوقون من فتن مدنيتهم ومفاسدهم السياسية ما يضطرهم إلى اللجوء إلى الإسلام.

تابع محمد عبده النهج الذي عرفناه عند الطهطاوي في المواءمة بين بعض المفاهيم المعروفة في الفكر الإسلامي وبين الأفكار السائدة في أوروبا؛ فانقلبت المصلحة تدريجيًّا إلى المنفعة، والشورى إلى الديمقراطية، والإجماع إلى الرأي العام، وأصبح الإسلام نفسه مرادفًا للتمدن. لقد أكد محمد عبده أن الشعوب الإسلامية لن تصبح قوية ومزدهرة إلا إذا اقتبست من أوروبا العلوم التي نتجت عن نشاطها العقلي، وأن الاقتباس يمكن تحقيقه دون التخلي عن الإسلام، الذي يحث على قبول كل ما أنتجه العقل، وأن على المسلمين إعادة تفسير الشريعة وفقًا لمتطلبات الحياة الحديثة استنادًا إلى مبدأ المصلحة[١٦٧].

أكد محمد عبده أن الإسلام لم يعرف السلطة الدينية في مجال العقيدة، ولم يَدَع لأحد بعد الله ورسوله سلطانًا على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه، فلكل مسلم أن يفهم من كتاب الله وعن كلام رسوله دون توسط من أحد، «فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه»، ولذلك ينفي محمد عبده استغلال الدين كأداة للإكراه على اعتناق عقيدة معينة، وينفي وجود أي حقوق لرجال الدين، «فليس في الإسلام سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خوَّلها الله لأدنى المسلمين، يقرع بها أنف أعلاهم، كما خوَّلها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم».

بل إن الشيخ رأى أن إحدى المهام التي جاء بها الإسلام ونهض بها المجتمع الذي ظهر فيه، «والتي تعتبر أصلًا من أصوله، هي قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها». وتابع:

> لقد هدَم الإسلام بناء تلك السلطة، ومحا أثرها، حتى لم يبقَ لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم. لم يَدَع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانًا على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه. على أن الرسول عليه السلام كان مبلغًا ومذكرًا، لا مهيمنًا ولا مسيطرًا... وليس لمسلم، مهما علا كعبه في الإسلام، على آخر مهما انحطت منزلته، إلا حق النصيحة والإرشاد... وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به من أحد، إلا عن كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسول الله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف أو خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يُحصل من وسائله للفهم... فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه... ولم يعرف المسلمون في عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية، عندما كان يعزل الملوك، ويحرم الأمراء، ويقرر الضرائب على الممالك ويضع لها القوانين الإلهية.

والإسلام في رأيه لم يعرف هيئة دينية ذات سلطات كتلك التي وجدت في عهود سيطرة الكنيسة على المجتمع الغربي:

> وكل سلطة تناولها المفتي أو القاضي أو شيخ الإسلام والهيئات التي تتبعهم، هي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق

السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه... فالإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام.

ويزيد محمد عبده الأمر توضيحًا، فيرى أن الإسلام يقف ضد توحيد السلطتين السياسية والمدنية، ويصف الفتوحات الإسلامية بأنها أعمال سياسية حربية تتعلق بضرورات المُلك ومقتضيات السياسة، ومن ثم فهي ليست «حروبًا دينية»، وإنما كانت دفاعًا عن أنفسهم وكفًّا للعدوان عليهم، وأن هذا ينطبق على الحروب التي دارت بين الفرق الإسلامية، فلم تكن «حروب عقيدة دينية»، وإنما كانت حروبًا سياسية، أشعلتها الآراء السياسية في طريقة حكم الأمة، وأن ما كان من حرب بين الأمويين والهاشميين فهي أشبه بحرب سياسية على الخلافة، ويمكن مراجعة النصوص التي كتبها الشيخ بهذا الشأن بكتابه «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية»، وهي الردود التي رد بها على فرح أنطون و«هانوتو».

والواقع أن هذا الكلام عن السلطة ينسحب على السلطة السياسية، بمعنى أنها سلطة تصبح قائمة على الاعتبارات الدنيوية وليس لها سند ديني، والإسلام يحدد أن الأمة هي مصدر سلطة الحاكم، فهي التي تنصبه وصاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تقوِّمه على حكم شؤونها «فهو حاكم مدني من جميع الوجوه، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج «ثيوكراتيك»، أي سلطان إلهي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله، وله حق الأثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس حق الطاعة».

وعلى الرغم من إقرار محمد عبده بالطبيعة المدنية للسلطة السياسية، فإن ذلك لا يعني الفصل المطلق بين اعتبارات العقيدة واعتبارات السلطة المدنية، فهو يرى أن الإسلام يجمع بين شؤون الدين والدنيا معًا:

> فهو دين وشرع، وضع حدودًا ورسم حقوقًا، ولا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، وهذه القوة يمثلها السلطان أو الخليفة أو الحاكم نائبًا عن الأمة باعتباره حاكمًا مدنيًّا. والحاكم يجب أن يقيم العدل الذي يطالب به الدين والأمة معًا، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فإذا فارق الكتاب والسنة في عمله، وجب على الأمة أن تستبدل به غيره، ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه.

لذا يرى أن هناك وظيفة دينية للمجتمع السياسي ككل، ينفذها الحاكم والمحكومون معًا، وأن الحكومة في الإسلام ليس لها طابع ديني، وإنما لها وظيفة دينية تتحدد في الحفاظ على القيم والمبادئ العامة للإسلام.

* * *

أما بالنسبة إلى موقفه من قضية الخلافة الإسلامية فكان محمد عبده أقرب إلى تيار السنة، فلم يشغل نفسه بالحديث عن الخلافة، ولم يكن هذا يعني أنه رفضها، وإنما اهتم بالتأكيد على الوظيفة الدينية للحكومة الإسلامية، وإبعاد الطابع الديني عنها، وإضفاء الطابع المدني أو السياسي على أعمالها[١٦٨].

آمن محمد عبده بأن شكل الحكومة وممارسة السلطة ينبعان من ظروف المجتمع ذاته، وأن أحوال الأمم هي المشرِّع الحقيقي، وأن القوة الحاكمة تابعة لقوة رعاياها. «وعلى سبيل المثال فإن انتقال حكومة فرنسا مثلًا من الملكية المطلقة إلى الملكية المقيدة، ثم إلى الجمهورية الحرة، لم يكن بإرادة أهل الحل والعقد فقط، بل المساعد الأقوى حالة الأهالي وارتفاع أفكارهم»، أي أن الحكم مستمد من الإرادة الشعبية متمثلة في نوابها، وشكل الحكم يتفق وواقع المرحلة التي يعيشها المجتمع، ونتيجة لما حازه من قيم التقدم والحرية. وهذا التصور لدى الإمام يوضح الجانب الوضعي في فكره، والذي يستند إلى الظروف الاجتماعية وإعمال العقل المستنير.

أما المبادئ التي يسير عليها المجتمع سياسيًا في نظر محمد عبده فيمكن إجمالها في ثلاثة مبادئ رئيسية هي: الحرية، والشورى، والقانون. وقد رأينا كيف أنه يؤمن بالحرية عمومًا، وحرية الإرادة على نحو خاص، وأن الإنسان بما توفر له من عقل يملك حرية الاختيار، والقانون عنده له مدلول اجتماعي وسياسي، فالقانون هو الناموس الحق الذي ترجع إليه الأمم في معاملاتها العمومية وأحوالها الخصوصية. وربما كان اهتمامه الشديد بفكرة القانون يرجع إلى اعتقاده في ضرورة بناء الأمة اجتماعيًا وثقافيًا، وإكساب هذا البناء شكلًا تنظيميًا، لارتباط مفهوم العدالة لديه بالقانون.

وكان طبيعيًا أن يهتم بمسألة الشورى باعتبارها الفكرة السياسية التي تعبر عن

حدود العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ويبدو، كما يذكر عبد العاطي محمد، أن الإمام ركز على مقومات الشورى ونظام الحكم الذي يحققها، ومن هنا جعل يستلهم روح الديمقراطية ويتحدث عن الشورى من هذا المنطلق، دونما ذكر لكلمة «ديمقراطية» في أي مقالة سياسية له، ومن ثم يمكن إدراج أفكاره بهذا الخصوص تحت عبارة «الاتجاهات الديمقراطية والدستورية الحديثة». فرأى أن إرادة الله فوق إرادة البشر، ولكن هذه الإرادة لا تمنعهم من امتلاك إرادتهم المستقلة، واستطاع بتفسيره للأصول الدينية أن يزيل الرهبة من الاضطلاع بمسؤولية التطور وتنظيم المجتمع وفق الإرادة البشرية. ورأى محمد عبده أن الإسلام لم يضع تصورًا محددًا لمسألة الشورى، تاركًا للمسلمين تنفيذها وفق مصالحهم.

وتتبلور مظاهر الشورى في فكر الإمام في أنها: نقيض الاستبداد، أي الحجر على حرية الرأي بشأن مصالح الأمة، «فالاستبداد في الرأي يعني تصرف الواحد في الكل على وجه الإطلاق... وهذا ترفضه الشريعة والكتب السماوية ويخالف إجماع السلف الصالح الذين كانوا يبايعون الخليفة على أن يستشيرهم في الأمر»، وفي أن الشورى تعبير عن ممارسة الحقوق السياسية، حيث أكد ضرورة تقديم النصيحة للحاكم، وذكر أنها واجب على المحكوم «فعلى العلماء أن يعاونوا الحاكم، وتنبيهه عند الغفلة وإرشاده عند الهفوة»؛ ومن مظاهر الشورى كذلك عنده، أنها تتطلب وجود هيئة سياسية تقوم بها، وأشار في هذا الشأن إلى أهل الحل والعقد، فنصوص الشريعة لا تقيد الحاكم بنفسها، ولا بد من وجود أناس يتحققون من تحقيقها، ويضيف الشيخ إلى العلماء والعارفين بالشريعة طائفة سواهم ممن يملكون مقاليد السياسة ويؤثِّرون في الجماهير، ولا يشترط أن يكونوا علماء في الشريعة. ولم يقل محمد عبده صراحة إن الشورى ملزمة للحاكم، وإنما رآها تحقق مناخ المشاركة، وأكد أن الحكم السليم هو الذي يتعاون فيه الحاكم والمحكوم في صنع القرار وتنفيذه، فتصور أن الشورى واجبة من حيث المبدأ، وذكر أن الشرع والعقل يُقِرَّانها، ومن ثم فإن خروج الحاكم عليها هدم لقواعد الشرع. وهكذا دعا إلى المشاركة بين الحاكم والمحكوم، وإلى أن الحكم السليم هو القائم على إرادة الأمة التي تعبر عنها من خلال ممثليها، فاختلف بذلك عمن سبقوه من أنصار

المدرسة التقليدية التي كانت ترى أن الشورى مجرد نصائح للحاكم، وأن إرادته ليست مرهونة بإرادة الأمة[١٦٩].

أما رؤية محمد عبده للحكام والسمات التي يجب أن تتوفَّر فيهم، فقد مرت بمرحلتين: المرحلة الأولى كان فيها من أشد الدعاة إلى الحكومة القائمة على إرادة الأمة، والتي تصل إلى الحكم بالديمقراطية، لذلك دافع عن دور البرلمان والنواب قبيل فترة الثورة العرابية وخلالها، وظل مقتنعًا بذلك حتى انتهاء فترة نفيه إلى بيروت (١٨٨٩)، حيث بدأ مرحلة جديدة عكست تشككه في قوة «الحركة الشعبية» و«الثورة»، لذلك بدأ يدعو إلى الحاكم «القائد»، ثم الحاكم «المستبد العادل»، وهي مفاهيم لا تتفق مع الاتجاهات الديمقراطية، وتحمل معنى عدم ثقته آنذاك في مقدرة الأمة على توجيه حياتها عن طريق الأساليب الدستورية، ومن ثم فإن من الأفضل لها أن تُجمع قواها حول شخصية قيادية، لها قدرة خاصة على قيادة الجماهير، تحقق سرعة إنجاز التحول الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. وأبرز سمات هذا القائد في «مشروع إصلاح التربية في مصر» الذي كتبه عام ١٨٨٩ قبيل عودته من بيروت إلى مصر مباشرة.

ثم تطورت دعوة الإمام من هذا «القائد» الديمقراطي إلى «المستبد العادل»، وربما كان هذا التحول وراء إحساسه بفشل الدعوة إلى التربية والتغيير بالقلم والكتابة بالسرعة المطلوبة، فاتجه إلى فكرة أن يكون الحاكم مستبدًّا وعادلًا، مستبدًّا في تنفيذ الإصلاح بكافة صوره، وعادلًا لأنه سيطبق القانون والسياسات على جميع المحكومين، ويضع المصلحة العامة أو الوطنية فوق مصلحته الخاصة، وليس عليه رقيب، لأنه في ذاته فاضل وعادل. وأنه سيتولى الحكم لمرحلة مؤقتة (خمس عشرة سنة) لتحقيق الإصلاح المنشود على وجه السرعة. معنى هذا أنه لم يكن مؤيدًا للحكم المطلق بحد ذاته، لأن المستبد يجب أن يكون عادلًا، فقد كان محمد عبده ممن يقولون بحق الجماعة في خلع الحاكم إذا لم يكن عادلًا، وكان الخير العام يقتضي ذلك[١٧٠].

ويرى الإمام أن على هذا الحاكم أن يكون خبيرًا بالناس وبأحوال أمته وحاجاتها، فيكون الناصح الأمين والرئيس المطاع، وعليه أن يقصي محترفي

السياسة والمهرجين عن مناصب الحكم، وأن يوليها لذوي الإرادة وقوة الشكيمة وطاهري الذمة، فتنشأ حكومة عادلة وصالحة. أما تمثيل الشعب في المجالس النيابية على النمط المعروف في البلاد الغربية، فلا معنى له إلا إذا اجتمعت كلمة الأمة على غاية واحدة، وبذل المواطنون جهودهم في سبيل المصلحة العامة، ولكن ما دامت الأمة ممزقة الأوصال، وما دامت أحزابها السياسية خاضعة لمآربها الشخصية، وما دام أفراد طوائفها يعوزهم الوعي العام، فالتمثيل النيابي حديث خرافة ساقه الوهم.

هكذا رأى محمد عبده أن على الحاكم «المستبد العادل» أن يحقق اتحاد الأمة بالحسنى أولًا، فإن لم يفلح فبالقوة، يكفيه خمس عشرة سنة تحشد له جمهورًا عظيمًا من أعوان الإصلاح، فإذا استقر الإصلاح وثبتت في البلاد قواعده، ولم يعُد يخشى أي خطر عليها، استطاع الحاكم أن يبيح للشعب قدرًا من الحرية، يزيد مع الأيام، وأول ما يكون ذلك بتشكيل المجالس البلدية، ثم بعد سنين تأتي مجالس الإدارة، ثم تتبعها المجالس النيابية، وتساءل: «هل يعدم الشرق كله مستبدًا من أهله، عادلًا في قومه؟»[١٧١].

وأوضح في سيرة حياته أنه كان من الداعين إلى التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة:

> نعم كنت ممن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها، وهي هذه الأمة التي لم يخطر لها هذا الخاطر على بال من مدة تزيد على عشرين قرنًا، دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم، وإن وجبت طاعته، هو من البشر الذين يخطئون، وتغلبهم شهواتهم، وأنه لا يرده عن خطئه، ولا يوقف طغيان شهوته إلا نصح الأمة له بالقول والفعل، جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنفوانه، والظلم قابض على صولجانه، ويد الظالم من حديد، والناس عبيد له وأي عبيد[١٧٢].

بين الجامعة المصرية والجامعة الإسلامية

بطبيعة الحال لا بد أن قضية الخلافة وشؤون الحكم تحتاج إلى توضيح لموقف الإمام محمد عبده من الخلافة الإسلامية، التي تستند إليها الدولة العثمانية في حكم مصر وغيرها من البلاد العربية أو ممارسة السيادة عليها. وأود أن أوضح أن كلمة

«الجامعة» هنا تعني الرابطة أو الارتباط، الذي يجمع أمة أو أممًا أو شعوبًا برباط معين، أيًا كانت درجة هذا الارتباط أو نوعه، سواء كان وطنيًا أو قوميًا أو سياسيًا أو اقتصاديًا، وأن مؤرخينا درجوا فترة على استخدام كلمة «القومية» في الحديث عن حركة مصر القومية أو تاريخ مصر القومي، على اعتبار أن المصريين يعدون «قومًا»، لهم خصائصهم القومية التي تميزهم عن غيرهم من الأقوام أو القوميات الخاضعة للحكم أو السيادة العثمانية، ولأن المعنى يرتبط أيضًا بمكان أو «وطن» لهم عبر تاريخهم الخاص، فمن الطبيعي أن يستخدم مصطلح «الوطنية» في الحديث عن الحركة الوطنية المصرية وتاريخ مصر الوطني.

ومن المهم أن نوضح أن مصر لم تفقد هويتها المميزة لها عبر العصور عندما خضعت للحكم العثماني المباشر نحو ثلاثة قرون، من القرن السادس عشر حتى نهاية الثامن عشر، وغير المباشر خلال القرن التاسع عشر وحتى أوائل القرن العشرين، والذي انحصرت فيه سلطة الدولة العثمانية لحساب القوى الأوروبية المتصارعة على السيطرة عليها، وأنها استطاعت بقوة محمد علي أن تحصل على نوع من الحكم الذاتي تحت حكم الأسرة العلوية (الخديوية)، الذي وسَّعه الخديو إسماعيل كما هو معروف، وأن الدولة العثمانية كانت تمر بحالة من الضعف حتى صارت «رجلًا مريضًا»، كما وصفتها الدول الأوروبية الطامعة فيها، على الرغم من محاولة السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦-١٩٠٩) وقف تدهورها بالدعوة إلى «الجامعة الإسلامية»، وتقوية ارتباط الشعوب الإسلامية بها للتصدي للأخطار الأوروبية المحدقة بها، ولكن ذلك لم يكن له جدوى، لأن التخلف الحضاري والحكم الاستبدادي بلغا من الدولة مبلغًا لم تعُد معه أي دعوة سياسية لرابطة أو لـ«جامعة إسلامية» قادرة على وقف انهيار الدولة وتفككها.

وكانت مصر ضحية لذلك على الرغم من خضوعها اسميًا لسيادة الباب العالي ودولة الخلافة الإسلامية، وخضوعها فعليًا للنفوذ الأوروبي، وبات عليها أن تواجه مصيرها اعتمادًا على نفسها وعلى حركتها الوطنية أو القومية، وهو ما حدث في نهاية عهد إسماعيل كما هو معروف، عندما رفع المصريون شعار «مصر للمصريين».

عاصر محمد عبده هذه التطورات، ورأى عجز دولة الخلافة عن القيام بدورها

في حماية مصر وغيرها من أقطار العالم الإسلامي المرتبطة بها، وعندما ساهم في حركة بلاده القومية وثورتها ضد التدخل الأوروبي، عبر في كتاباته عن إيمانه بمدنية السلطة، وأدرك ضرورة تمدين المجتمع ومؤسساته، وأن المسألة لا تتعلق بالدين ولا بالخلافة الإسلامية بالدرجة الأولى، وأن الحركة القومية لا تفرق بين المواطنين على أساس الدين، وطابعها ينبغي أن يكون مدنيًّا، وأن «جامعة المصريين» على اختلاف دياناتهم هي الأساس في المقاومة وليست «جامعة المسلمين». ولعل ذلك كان وراء إيراده نصًّا في برنامج الحزب الوطني الذي صاغه في ديسمبر ١٨٨١، حيث ذكر في مادته الخامسة، أنه حزب سياسي وليس دينيًّا، يضم رجالًا مختلفي العقيدة والمذهب، وأنه لا ينظر إلى اختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان، وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية، وهذا مسلَّم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب. كان مؤمنًا بأن جامعة مصر القومية والوطنية، التي تضم المصريين على اختلاف دياناتهم ومعتقداتهم، وليست جامعة الدين، هي الأساس، وأن نصارى مصر ليست بينهم وبين نصارى أوروبا أرض مشتركة ترقى إلى جامعة الوطن المصري. وعندما كانت بعض الصحف تلغط في بعض المشكلات الفردية التي تقع بين المسلمين والأقباط، كان الشيخ يحذر من الانسياق في الطريق الطائفي غير القومي، وكتب أن أخطاء البعض من أي طائفة لا تنسحب على الطائفة كلها، وهي مسؤولية فردية، بصرف النظر عن عقيدة المخطئ «وأن التحامل على شخص بعينه لا ينبغي أن يتخذ ذريعة للطعن في طائفة أو أمة أو ملة»[١٧٣].

وسنلاحظ أن الإمام في موقفه من دولة الخلافة والسلطنة العثمانية، يوضح أنه لم يكن في البداية من أنصار زوال الخلافة، وإنما كان من أنصار إصلاحها وتجديد شبابها، على أن تقف عند حدود السلطة الروحية التي تلعب دورًا في تحقيق التضامن الإسلامي، ودفع حركة الرقي الأدبي في الشرق إلى الأمام، وهو ما آمن به معظم المفكرين والمثقفين العرب، الذين قادوا حركة اليقظة العربية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وإن طالب بعضهم، كالكواكبي، بنقل الخلافة إلى العرب في مكة.

ومع ذلك كان الإمام قليل الثقة في قيام الأتراك العثمانيين بهذا الدور بالنسبة

إلى الإسلام والمسلمين، وقد كتب لصديقه «بلنت» أنهم أهملوا ذلك بحيث صاروا غير أهل لإمارة المسلمين، «لكن لأنهم ما زالوا أقوى أمراء المسلمين، فإنهم قد يستطيعون القيام بالشطر الأكبر من العمل لخير الجميع»، أي المساعدة على التضامن والرقي الأدبي، ما دامت دولة الخلافة موجودة وقائمة، من دون سلطة دينية بطبيعة الحال. ويفسر محمد عمارة ذلك بأنه نظر إلى الخلافة كأمر واقع موجود، في ظل ظروف تعاني فيها بلاد الشرق وأوطان المسلمين مدًّا استعماريًّا أوروبيًّا، فكان الشيخ يعلق بعضًا من الأمل على إمكان الاستفادة من هذا الواقع لعرقلة المد الاستعماري، ويعتقد أن الرجل آمن في قرارة نفسه باستقلال العرب عن الأتراك، غير أنه خشي أن تكون حركة هذا الاستقلال ضعيفة، فتستنفد قوتها في صراع مع الأتراك، فَتَهِن قوة الفريقين مما يكون في مصلحة المستعمرين(١٧٤).

وعندما تسارعت أحداث ثورة مصر الوطنية منذ سبتمبر ١٨٨١، وحاول السلطان العثماني التدخل في شؤون مصر والعودة بها إلى مركز الولاية العادية، مما يفقدها وضعها المتميز، وقف محمد عبده ضد هذه المحاولات، كاشفًا عن أن السلطان ينظر إليها كأنها ولاية غير ممتازة، ويريد إعادة سلطته عليها، وذكر أن «الدولة العثمانية لها علينا حق السيادة والولاية، ولنا منها ما خولتنا من الامتيازات التي منحتنا إياها بمقتضى الفرمانات السلطانية»(١٧٥). وكتب في خطاب إلى «بلنت» في ٢٥ أبريل ١٨٨٢ مؤكدًا:

> عرابي أو الحزب الحربي والحزب الوطني ليسوا آلة في يد الأتراك، ليس هناك مصري واحد ينظر إلى فكرة نزول أي تركي على أرض بلاده، دون أن يندفع إلى إشهار سيفه لطرد ذلك المعتدي، فإن كل مصري يكرههم ويمقت ذكراهم. إنهم ظلمة تركوا في بلادنا من آثار السوء ما تزال تعاني منه. وإذا علمنا أنهم يحاولون دخول بلادنا. فإننا سنتخذ ذلك ذريعة لاستعادة استقلالنا الكامل(١٧٦).

كان ذلك هو الموقف الأساسي لمحمد عبده تجاه الأتراك العثمانيين ودولة الخلافة، وهو موقف وطني مصري واضح، ولكن للسياسة متطلباتها أحيانًا، فعندما نُفي واضطرته ظروف المحنة أن يعيش في بيروت، تحت أعين رجال السلطان وجواسيسه، اضطر أن يمدح السلطان، وأن يعبر عن تأكيده لسلطته، وأن يتحدث

عن الخلافة وأهميتها لسائر المسلمين. ويرى البعض أن هذا الموقف لا يسيء إلى محمد عبده بقدر ما يكشف عن حقيقة الإرهاب التركي، الذي أدى إلى فرار كثير من الكُتّاب والمثقفين من الشام إلى مصر خوفًا من بطش رجال الدولة التي حكمت الشام حكمًا مباشرًا، مما أثر في زعزعة مواقف كبار المثقفين، مثل آل تقلا وآل زيدان وآل صروف، وغيرهم ممن هاجروا إلى مصر واستقروا فيها فرارًا من الاستبداد الحميدي. فلم يستطع محمد عبده أن يجهر بآرائه وهو يدرِّس في المدرسة السلطانية في بيروت، وهو الذي قدم إسهامًا كبيرًا وجَسورًا على صعيد تنظيم العمل السري في باريس لجمعية العروة الوثقى وإصدار جريدتها[١٧٧]. وما إن عاد الشيخ إلى مصر حتى عاد يعبر عن رأيه الحقيقي في السلطان ودولته، متخففًا من التقية، مركزًا جهوده على وطنه مصر، وقصر نشاطه على ميدان الإصلاح الديني والاجتماعي.

لقد بات محمد عبده يرى أن ما حاوله السلطان عبد الحميد من الانتفاع بلقب الخلافة ومنصبها لا يرجى منه أدنى فائدة للمسلمين، وأن أعمال دعاته وأعوانه لإحياء هذا اللقب وهمية، ومنفعته المرجوة منه شخصية، وهي تخويف دول أوروبا من سخط رعاياهم المسلمين عليهم إذا هم عادَوا الخليفة. ويذكر رشيد رضا أنه لما أطلع الإمام على فاتحة العدد الأول من «المنار» (١٣١٥هـ/ ١٨٩٨م)، «أعجبه كل ما ذكرته فيه من المقاصد والأغراض إلا كلمة واحدة هي تعريف الأمة بحقوق الإمام، والإمام بحقوق الأمة، وقال ما معناه إن المسلمين ليس لهم اليوم إمام إلا القرآن، وإن الكلام في الإمامة مثار فتنة يخشى ضرُّه ولا يرجى نفعه الآن. واقترح عليَّ حذف الكلمة من المقاصد فحذفتها»[١٧٨].



الفصل الخامس
قاسم أمين: تحرير المجتمع، تحرير الوطن

١
عمر قصير وحياة ممتدة

لعلنا لاحظنا أن جهود الإمام محمد عبده تركزت بشكل أساسي في مجال الإصلاح الديني، لكن أحد خلصائه، وهو قاسم أمين، انجذب إلى مجال الإصلاح الاجتماعي على نحو خاص، ذلك المجال الذي أسهم فيه بمؤلفات كانت بمثابة ثورة في الفكر الاجتماعي، وإن لم تؤتِ ثمارها إلا بعد نحو عقدين من الزمان. وعلى الرغم من ارتباط اسمه بقضية تحرير المرأة، فإنها كانت مدخلًا لقضية أوسع، هي تحرير المجتمع الذي سيؤدي إلى تحرير الوطن. ومن هنا سيركز هذا الفصل على أهم قضايا الاستنارة التي عالجها قاسم بجرأة وشجاعة نادرتين.

من المهم أن نعطي سيرة موجزة لحياة قاسم أمين (١٨٦٣-١٩٠٨)، من حيث نشأته وتكوينه العلمي والثقافي، واشتغاله في الوظائف، وانخراطه في الحياة العامة التي شغلها بكتاباته ومؤلفاته زمنًا، الأمر الذي يعيننا على فهم ومعالجة أفكاره وإسهاماته في تطور الفكر الاجتماعي، فضلًا عن بسط مؤلفاته التي تُعَد من تراث الفكر المصري الجديد بالاهتمام والدراسة.

ولد قاسم محمد أمين لأب تركي عثماني ولأم من صعيد مصر، وكان والده واليًا على كردستان، إحدى ولايات الدولة العثمانية، قبل أن يأتي إلى مصر ويستقر بها نهائيًّا. وكانت أسرته التركية متوسطة الثراء، تولى بعض أفرادها حكم السليمانية

من أعمال العراق ردحًا من الزمن حتى ظُنَّ أنها كردية. وعندما ثارت كردستان وانفصلت عن الدولة العثمانية، منحت الدولة العثمانية حاكمها محمد بك أمين بعض الإقطاعات في مديرية البحيرة بمصر عوضًا عن فقدِ وظيفته، فطابت له الحياة بمصر في بداية عصر الخديو إسماعيل، وقرر الاستقرار بها، بعد أن تزوج إحدى بنات عائلة خطاب من صعيد مصر، وبعد أن التحق بالجيش في عصر إسماعيل وارتقى فيه إلى رتبة «أميرالاي»، وشغل منصب قائد سلاح المرابطين.

وفي الأول من ديسمبر عام ١٨٦٣ ولد قاسم بالإسكندرية، التي قضى فيها سنوات تعليمه الأولى بمدرسة رأس التين الابتدائية، التي كانت تضم أبناء الأتراك وأثرياء المصريين. عندما انتقل والده إلى القاهرة، وسكن بحي الحلمية، ألحق قاسم بالقسم الفرنسي بالمدرسة التجهيزية (الثانوية)، وعندما أتم الابن دراسته بها التحق بمدرسة الحقوق والإدارة، التي حاز منها شهادة الليسانس عام ١٨٨١ وهو دون العشرين لنبوغه وتفوقه. وفي سنوات دراسته للحقوق كان يختلف إلى حلقة السيد جمال الدين الأفغاني، وبها تعرف على الشيخين محمد عبده وسعد زغلول، وكذلك عبد الله النديم وأديب إسحاق وأضرابهم، قبل أن يبعد النديم من مصر[١٧٩].

وفور تخرجه سهَّل له والده العمل محاميًا في مكتب صديقه مصطفى فهمي باشا (الذي صار رئيسًا للوزراء فيما بعد)، وعلى الرغم من كراهيته لقوة وجبروت مصطفى فهمي ووطنيته الزائفة، فإنه كان يحترمه لصلته بأبيه ولعلمه، خاصة وأن قاسم كان وطنيًّا متحمسًا شأن كثير من أبناء جيله. وهنا ينبغي أن نشير إلى أن قاسم كان مصريًّا، على الرغم من أصول والده. فقد ولد لأب تمصَّر وارتبطت حياته بمصر بعد أن تزوج سيدة مصرية، أرضعت طفلها لبنًا مصريًّا، فنما وترعرع وتعلم وهو لا يعرف لنفسه وطنًا غير مصر التي مصَّرته تمامًا، ولم يبقَ له من أقاربه الأتراك سوى بعض ذكريات قديمة. وبينما كانت مصر تمر بالأحداث التي بلغت ذروتها في الثورة العرابية، كان قاسم قد قضى شهورًا يعمل بالمحاماة، ثم أتيحت له فرصة الالتحاق ببعثة دراسية إلى فرنسا لدراسة القانون في أواخر عام ١٨٨١، فقضى أربع سنوات بجامعة مونبلييه (١٨٨١-١٨٨٥).

كانت تلك السنوات من أخطر سنوات تاريخ مصر، ففيها تفجرت أحداث الثورة الوطنية، التي قادها وشارك فيها عديد من تلاميذ الأفغاني والحزب الوطني الذي تألف سرًّا آنئذ، والتي انتهت باحتلال إنجلترا لمصر ومحاكمة زعمائها ونفيهم، وكان من بينهم صديقه الشيخ محمد عبده، الذي استقر به المقام في باريس مع الأفغاني ليؤلفا جمعية سرية هي «العروة الوثقى»، ولسان حالها الصحيفة التي حملت اسمها. وفي باريس التقاهما قاسم، واتخذه محمد عبده مترجمًا له على أن يعلمه اللغة الفرنسية بعد ذلك. وكان أبرز نشاط للجمعية مناهضة الزحف الاستعماري الأوروبي إلى بلدان الشرق، ومناوأة الاحتلال البريطاني لمصر، غير أن الإنجليز ضيقوا عليهم الخناق، فتوقفت الصحيفة وتوقف نشاط الجمعية بعد محاصرتها. ورحل الأفغاني ومحمد عبده ليواصلا الجهاد في مكان آخر، ولم يكن أمام قاسم، وهو لا يفصل بينه وبين امتحانه النهائي سوى بضعة أشهر، إلا أن ينقطع للدراسة، وكان من أبرز المتفوقين، وحصل على ميدالية ذهبية، مما جعل أستاذه «لنرود» يطلب إليه أن يعمل معه عدة أشهر يكتسب فيها خبرات عملية، عاد بعدها إلى مصر في نهاية عام ١٨٨٥، والذكريات تتزاحم في خاطره عن حياته في فرنسا ومجتمعها ونمط حياتها الاجتماعية وطبيعتها، وعن الحضارة الأوروبية، وعن مصر الثائرة يوم أن غادرها. لقد عاش قاسم تجربة حياة عملية في قلب مجتمع أوروبي، فأضاف إلى قاعدته العلمية والثقافية الأولى ـ التي قضاها بين مؤلفات ابن خلدون والغزالي والأصفهاني وغيرهم، وما حصَّله من دراسات قانونية وشرعية في مصر ـ ثقافة حديثة. فقرأ مع زميلته الفرنسية حِكم «لاروشفوكو» وشعر «لامارتين» وفلسفة «فنلون» و«رينان» وأعمال «فولتير» و«روسو»، وتمنى لو تترجَم أعمالهم إلى اللغة العربية، وأن تقوم بمصر حركة ترجمة تخصص لها الدولة اعتمادًا ماليًّا. وظهرت آثار هذه القراءات في كتاباته وأحاديثه عن الحرية والعدالة والمساواة والتقدم، وأدرك طبيعة أوروبا الاستعمارية إلى جانب وعيه بحضارتها[١٨٠].

* * *

عاد قاسم إلى مصر في ديسمبر عام ١٨٨٥ ليبدأ رحلة جديدة من حياته بعد اكتمال تعليمه، فبدأ ينخرط في الحياة العملية في مجال القانون والقضاء، الذي

استعد له بالدراسة في مصر وفرنسا، ذلك المجال الذي عمل فيه حتى نهاية حياته في أبريل عام ١٩٠٨، فعاش موظفًا حتى نهاية عمره، وإن بلغ فيه درجة المستشار منذ عام ١٨٩٤. بدأ قاسم عمله مساعدًا للنيابة في محكمة مصر المختلطة، وبعد نحو عامين صار مندوبًا لقضايا الحكومة في نظارة المالية، وكان معظم موظفي أقلام قضايا الحكومة من الأجانب، فدخله قاسم مع سعد زغلول منذ عام ١٨٨٧، إلى أن عُين رئيسًا لنيابة بني سويف في يونيو ١٨٨٩، وكان أول عمل قام به عندما وُلي هذا المنصب أن أطلق سراح كثير من المتهمين الذين سجنتهم الإدارة ظلمًا، لأنه كان مؤمنًا بأن حرية الأشخاص صورة مصغرة من حرية الوطن. انتقل بعد عامين إلى طنطا بمديرية الغربية، التي كان الثائر الوطني عبد الله النديم مختفيًا في إحدى بلداتها هربًا من تنفيذ حكم بإعدامه لدوره في الثورة العرابية، ولما علم النديم بوجوده سلّم نفسه إليه ليتصرف بما تقتضيه حكمته، فأثيرت في نفس قاسم - وكيل النائب العام - مشاعر الزمالة في صحبة الأفغاني، وفي الوطنية والفكر، فتلقاه لقاء حسنًا، وأمر بأن تُحسَن معاملته في السجن، وأمده ببعض ماله، ثم سافر إلى القاهرة ليلتمس له العفو اكتفاء بما ذاقه خلال سنوات الهروب التسع، وهناك أجرى اتصالاته برئيس الوزراء رياض باشا، وبالصحف التي شنت حملة دفاع عن النديم. ولم يعُد قاسم إلى طنطا إلا بعد أن حصل على قرار مجلس الوزراء في أكتوبر ١٨٩١ بالإفراج عن النديم، وإبعاده إلى الشام مع منحه قدرًا من المال ليستعين به في منفاه. أما قاسم فقد عُين قاضيًا - هو وسعد زغلول - بمحكمة الاستئناف الأهلية بالقاهرة في يونيو عام ١٨٩٢. وبعد عامين رُقي إلى درجة مستشار ولم يتجاوز عمره الحادية والثلاثين[١٨١].

لم يكن قاسم يتقيد في أحكامه بحرفية القانون إذا لم يكن مقتنعًا بالنص، فكان من هؤلاء القضاة المفكرين، الذين أحدثوا بأحكامهم جديدًا في العدالة والتشريع. كانت محاولة فهم دوافع المتهم عنده أهم من تطبيق حرفية القانون. ولما لم يكن بمصر مجلس دولة آنذاك ليرد للموظفين حقوقهم إذا ما استبدت بهم الحكومة، فقد جعل قاسم من نفسه حكمًا عدلًا، ينصف كل مغبون من شطط القرارات الظالمة التي تصدرها الوزارات. وسجل قاسم في خواطره التي صدرت في كتاب «كلمات»

عقب وفاته: «ما وضِع القانون لإزادة المجرمين مجرمًا، وإنما لإنقاصهم مجرمًا، وإغلاق باب زنزانة». لقد بدت في أحكامه بذور مصلح، يحفل بجوهر القانون لا بحرفية نصوصه، ويتفهم نفسية المخطئ، تدفعه روح سمحة مقتنعة بأن العفو خير وسيلة للإصلاح.

كانت أحكام قاسم تصدر عن روح وطنية واضحة، فقد حفظت له سجلات المحاكم القضائية ومجلة «الحقوق» مواقف مشهودة كقاضٍ وطني، حينما كان الأجانب يرفضون الاحتكام إلى المحاكم الأهلية، فكان قاسم يعالج هذه القضايا موضحًا أنه «لو اتبع مذهب تعديل اختصاص هذه المحاكم بناء على وجود أجنبي في الدعوى لأفضى ذلك إلى انتزاع جميع سلطة المحاكم، ولحُرم الوطنيون من قضاتهم الطبيعيين»، وذكر أن: «الأجانب الساكنين في بلد لا بد أن يخضعوا لأحكامه، إلا فيما يتعلق بأحوالهم الشخصية». كان حريصًا على تقرير حقوق البلاد القانونية بشكل واضح، وعلى مكافحة الامتيازات الأجنبية، والتأكيد على إطلاق الحريات كاملة في حدود القانون. وعندما كان البوليس الإنجليزي يقدم إليه الطلاب الذين شاركوا في المظاهرات أو حرضوا عليها، كان قاسم يُعجِز البوليس بأسئلته: «هل رأيته رأي العين أو سمعت؟ ومن كان معك؟» ولما كان البوليس يعجز عن الإجابة كان قاسم يسارع بإطلاق سراحهم(١٨٢).

* * *

وحتى عام ١٨٩٤ لم يكن المستشار الشاب قد تزوج وكون أسرة، وتفيد المصادر التي كتبت عن سيرته أنه تزوج في ذلك العام بابنة أمير البحر التركي أمين توفيق، الذي كان صديقًا لوالده، وكانت تدعى زينب، ولم يتزوج سواها بطبيعة الحال، وعُرف عنه أنه كان حريصًا على أن يخصص لها بعض ساعات كل يوم يقضيها معها على غير ما اعتاد الرجال في زمنه. ومن هذه الزوجة أنجب ابنتيه سيدة وجُلسن، وأحضر للأولى مربية فرنسية وللثانية مربية إنجليزية. وكان من عادات الأسرة أن تقضي إجازتها الصيفية في منزل والد زوجته بإسطنبول. وبدا فعله أمرًا طبيعيًّا، ربما لإدراكه أن المرأة التركية كانت حينذاك أكثر مقدرة وكفاية من المصرية، ففعل ما كان يفعله أعيان المصريين وكبراؤهم عندما يُصهرون إلى بنات الطبقة التركية في

مصر. وقد فعل صديقه سعد زغلول ذلك أيضًا عندما تزوج صفية ابنة مصطفى باشا فهمي رئيس الوزراء عام ١٨٩٦. وتفيد المصادر أن قاسم هو الذي هيأ أمر زواج سعد منها، وكان هاديه إلى هذا التوفيق، وذكر سعد أن صاحب الفضل في هذا هو قاسم، و«تلك مأثرة أذكرها لقاسم مدى الحياة»[١٨٣]. ولم يرَ قاسم غضاضة في ذلك لخبرته بالمرأة التركية، ولأن أجداده لأبيه كانوا من الأتراك، فليس ثمة حاجز اجتماعي بينه وبين الزواج منهم.

وفي العقد الأخير من القرن التاسع عشر، الذي بدأ فيه قاسم ينفتح على قضايا المجتمع المصري ويشتبك مع واقعه وأوضاعه، ومع بداية عهد الخديو عباس حلمي الثاني (١٨٩٢-١٩١٤)، كانت مصر تشهد يقظة جديدة في روحها الوطنية أفضت إلى بروز جيل جديد، أعقب الجيل الذي عاصر انكسار الثورة الوطنية وعاصر إرساء سلطات الاحتلال البريطاني لسياساته، وهو الجيل الجديد الذي برزت فيه أسماء مصطفى كامل ومحمد فريد وأحمد لطفي السيد وسعد زغلول وقاسم أمين وأحمد فتحي زغلول وغيرهم، سواء في مجال النشاط السياسي والخطابة، أو في مجال الكتابة في الصحف والدعوة للإصلاح الديني والاجتماعي. وعبَّر هذا الجيل الجديد عن وجوده في الجمعيات العلنية والسرية، والمنتديات والصحف والصالونات الأدبية. وقد لقي شبابه تشجيعًا ودعمًا من الخديو في بداية عهده، قبل أن يخسر معاركه مع المعتمد البريطاني اللورد «كرومر» الذي امتلك زمام السلطة الفعلية في مصر.

وعلى الرغم من أن تيار الحركة الوطنية الجديدة كان توجهه العام واحدًا، يستهدف تحقيق زوال الاحتلال وتحقيق استقلال الوطن، فإنه لم تلبث أن برزت فيه اتجاهات اختلفت في أسلوبها لتحقيق هذا الهدف، فبينما مال فريق مصطفى كامل ومحمد فريد وعبد العزيز جاويش وأنصارهم ممن ألفوا الحزب الوطني المصري إلى التشدد في مواجهة سلطات الاحتلال ومقاومته بشتى الطرق، مال فريق آخر إلى ما يمكن تسميته بـ«الواقعية السياسية» والتعامل مع سلطات الاحتلال على أمل انتزاع استقلال مصر بعد اكتساب مقوماته، وهو الفريق الذي التف حول الإمام محمد عبده وبرز فيه سعد زغلول وأحمد لطفي السيد وقاسم أمين

وفتحي زغلول، وألف رجاله، بعد وفاة الإمام، حزب الأمة الذي تبنَّى التوجهات الإصلاحية، لا الثورية.

وكان قاسم خلال السنوات الأولى من هذا العقد منشغلًا بعمله في القضاء الوطني، عزوفًا، بحكم طبيعته الانعزالية الخاصة، عن النشاط العام. إلا أنه كان يميل إلى منهج الإصلاح الذي تبناه محمد عبده وانتمى إليه، فكان من «جماعة الأستاذ الإمام»، الذي كان صديقًا له منذ أن تتلمذا على يد الأفغاني وتعاونا في باريس في العروة الوثقى، وارتاد مع الإمام صالون الأميرة نازلي فاضل، فضلًا عن ارتباطه بالجماعة ونشاطها العلمي والفكري، التي اتخذت من منزل الإمام في عين شمس مركزًا لما كان يسمى «الدرس العالي الخاص»، حيث كان يقيم ندوة أسبوعية يحضرها كل من فتحي زغلول وأحمد لطفي السيد وسعد زغلول وحسن عاصم وحافظ إبراهيم وإسماعيل صبري وغيرهم[١٨٤]. ثم ظهر نشاط هذه الجماعة في تأليف الجمعية الخيرية الإسلامية عام ١٨٩٢، التي كانت تقيم المدارس والمستشفيات وتقدم المساعدات للمنكوبين. وقد لعب سعد زغلول وقاسم أمين وحسن عاصم دورًا مهمًّا في تأسيسها مع الإمام.

أما عن التوجه السياسي لتلك الجماعة فيمكننا أن نقرر أنه تبلور في أعقاب فشل الثورة العرابية، وعندما أدرك رجاله أن فرنسا تتردد في معاونة مصر في وقت الشدة، وأن الدولة العثمانية باتت عاجزة عن الوقوف في وجه القوى الأوروبية، ومن ثم أصبحوا مقتنعين بأن مصر لا سبيل لها إلى تحقيق أهدافها بالقوة العسكرية أو بالاعتماد على عون خارجي، فليس أمامها سوى الاعتماد على النفس والتعامل مع سلطات الاحتلال، وتبني أسلوب الإصلاح التدريجي، خاصة وأن «كرومر» منحهم اهتمامه وتشجيعه، وأشاد بهم وباتجاهاتهم الإصلاحية في تقاريره السنوية، ورأى أنهم لا يقلون وطنية عن أولئك الذين تلقبوا بالحزب الوطني، وأنهم أمل القومية المصرية في معناها العملي، ومَعقد الرجاء في التعاون مع المصلح الأوروبي[١٨٥].

على الرغم من اشتغال قاسم أمين بالقضاء بعد عودته إلى مصر، فقد ظلت القضايا الاجتماعية تمثل هاجسه الأول الذي عبر عنه في عديد من مقالاته التي

كان ينشرها في الصحف من حين لآخر، والتي جُمعت بعد وفاته في كتاب «أسباب ونتائج.. وأخلاق ومواعظ»، فضلًا عن خواطره ولمحاته التي صدرت تحت عنوان «كلمات». وقد عبر في هذه الكتابات عن نظرات نقدية ثاقبة في المجتمع المصري، وعينه على المجتمع الأوروبي، وما يمكن أن يُستفاد به للنهوض بمصر من دون مسخ هويتها الثقافية، فتتخلص من التخلف الاجتماعي، لا عن طريق التقليد وتبني النموذج الغربي الذي كان لقاسم عليه ملاحظات وتحفظات، وإنما عن طريق استلهام روح الإسلام، وما اشتمل عليه من قيم وأخلاق لتنقية عاداتنا الاجتماعية، وإصلاح نظامنا الاجتماعي، والتخلص من كل ما جرنا إلى وهدة التخلف[١٨٦].

* * *

أما عن مؤلفات قاسم وكتاباته التي نشرها خلال السنوات من عام ١٨٩٤ حتى وفاته في عام ١٩٠٨، فمن المهم ونحن نعيد قراءتها أن نتذكر أنه كتبها منذ أكثر من مائة وعشرين عامًا، فلا ننظر إليها بمعايير عصرنا ومجتمع زماننا، وإنما ننظر إليها في إطار زمنه وعصره، والمجتمع المصري الذي كتب عنه وله، مجتمع مصر في أواخر القرن التاسع عشر، الذي تفشت فيه الأمية وانتشرت فيه الخرافات والجهل والفقر والتخلف الفكري والعلمي، والذي بدأ يشهد صحوات ومبادرات تستهدف إيقاظه وتغييره ودفعه لملاحقة العصر، بعد أن بدأ يفيق من صدمة انتكاسة الثورة الوطنية على واقع الاحتلال البريطاني وسياساته الاستبدادية. وكان بوسع قاسم، بحكم تعليمه وثقافته وما احتازه من وظائف مرموقة، أن يخلُد إلى الراحة والدعة، ولا يهتم بإثارة القضايا التي أثارتها كتاباته وجرت عليه من المتاعب والسخط العام ما كان في غنى عنه.

وقد لا نتعدى الحقيقة إذا قلنا إن قاسم أمين أدرك ببصيرته أن عليه رسالة تجاه هذا الوضع المتردي الذي تمر به بلاده، وتجاه مقاومة الوجود الأجنبي بأسلوب المصلح الاجتماعي الذي يتفق مع طبيعته الخاصة، لإيقاظ مواطنيه، وتنبيه مجتمعه إلى وضعه وقدرته على النهوض والتقدم. وهي نفس رسالة التيار الإصلاحي الذي عبر عنه الإمام محمد عبده في مجال تجديد الفكر

الديني، فرأى قاسم أن مجاله القريب إلى نفسه هو الإصلاح الاجتماعي، بينما أخذ أحمد فتحي زغلول (١٨٦٣-١٩١٤) على عاتقه تقديم نماذج من أسرار تقدم الغرب ورقي مجتمعاته، وذلك بترجمة المؤلفات التي تبحث في سر تطور الأمم، وفي الاتجاه نفسه اختار أحمد لطفي السيد (١٨٧٢-١٩٦٣) مجال الفكر السياسي والقومي لينبه المصريين إلى أنهم يمثلون أمة قومية متميزة جديرة بالحرية والديمقراطية، بكتاباته في صحيفة «الجريدة» ونشاطه السياسي في حزب الأمة الذي بلغ ذروته في الفترة التي سبقت قيام الحرب العالمية الأولى وثورة مصر عام ١٩١٩.

كانت السنوات السابقة على عام ١٨٩٤ بالنسبة إلى قاسم فترة حضانة، أنضجت المصلح الاجتماعي في شخصه، وعندما استفزته الأفكار والآراء التي بثها أحد النبلاء والكُتاب الفرنسيين الذين ترددوا على مصر وهو الدوق «داركور»، في كتاب أصدره بالفرنسية عام ١٨٩٣ تحت عنوان «مصر والمصريون»، أرجع فيه تخلف مصر الاجتماعي إلى الإسلام والثقافة الإسلامية، ووصف المصريين بالانحطاط والبؤس، وبأنهم لا يتمتعون بروح قومية صحيحة، إلخ. وربما تذكر قاسم كيف رد جمال الدين الأفغاني على الكاتب الفرنسي «رينان» عندما ألقى محاضرة في السوربون عام ١٨٨٣ عن الإسلام والعلم، سلب فيها العرب والمسلمين كل ما لهم من رصيد علمي، وكيف رد محمد عبده فيما بعد عام ١٩٠٠ على «هانوتو» عندما نشر مقالًا عن الإسلام قارن فيه بين المدنية المسيحية والمدنية الإسلامية، وذكر فيه أن إيمان المسلمين بالقضاء والقدر هو سبب جمودهم وتخلفهم. ومنذ قرأ قاسم كتاب الدوق لم تهدأ نفسه إلا بعد أن ألف كتابًا رد به على ادعاءات الدوق وافتراءاته، ونشره بالفرنسية سنة ١٨٩٤ ليقرأه الفرنسيون، جعل عنوانه «المصريون: رد على الدوق داركور» كشف فيه قاسم عن سوء فهم «داركور» للإسلام وللمجتمع المصري، وأبرز تعصبه وسوء قصده. وكان هذا الكتاب باكورة مؤلفات قاسم أمين المنشورة.

أعقب قاسم ذلك بكتابة عدد من المقالات عبر فيها عن بعض آرائه ورؤاه الإصلاحية، نشرها من دون توقيع في صحيفة «المؤيد» لصاحبها الشيخ علي

يوسف، بين عامَي ١٨٩٥ و١٨٩٨، ثم صدرت في كتاب تحت عنوان «أسباب ونتائج.. وأخلاق ومواعظ» عام ١٨٩٨، بتوقيع «فاضل مصري»[١٨٧]، ثم صدرت في طبعة ثانية بالإسكندرية عام ١٩١٣.

انفتحت شهية قاسم بعد أن كتب ما سبق، وجعل يتأمل المجتمع المصري بروية وتعمق، حتى تبلورت في ذهنه أفكار وفصول عمله الثالث، وهو كتابه الخطير والمهم «تحرير المرأة»، الذي يُعَد امتدادًا طبيعيًّا للتفكير في أزمات المجتمع المصري الإسلامي منذ رده على «داركور»، بعد أن طور أفكاره، وتوصل إلى نتيجة مؤداها أنه لا صلاح ولا تحرير للوطن إلا بتحرير المجتمع، ولا تحرير لهذا المجتمع إلا بتحرير المرأة فيه أولًا وقبل كل شيء، تحريرها من رق الجهل، ومن رق الحجاب والاحتجاز، ورق الرجل لها في البيت، وهو أول كتاب مؤلف متكامل صدر لقاسم عام ١٨٩٩ وهو يودع القرن التاسع عشر، كأنما أراد أن تبدأ مصر القرن الجديد بروح جديدة وفكر جديد. وها هو القاضي الشاب الذي كان جمَّ الحظ من الحياء والانطواء على نفسه والعكوف على دراساته وقضاياه، ولم يكن في حياته شيء من المجازفات التي تجذب أنظار الجماهير، والذي كان يحرص دائمًا على المحافظة على استقلاليته كمفكر حر، فلم ينخرط في السياسة العملية، أو حتى في الحياة الحزبية، ولم يسعَ إلى ذلك. ها هو يقيم الدنيا ولا يقعدها بهذا الكتاب.

لم يُصدر قاسم آراءه في هذا الكتاب إلا بعد تمحيصها وتقليبها على مختلف الوجوه، والاقتناع بها اقتناعًا يحل منه مكان الإيمان، وهذا ما عبر عنه في مقدمة الكتاب[١٨٨]. وذهب الناس في فهم قاسم وكتابه كل مذهب، وأرهق أحد الكُتَّاب نفسه بتأويلات ينتهي منها إلى أن الإمام شارك قاسم في تأليف الكتاب، وأكثر من هذا أن بالكتاب عدة فصول قد كتبها الإمام وحده[١٨٩]، وكأنما عزَّ عليه أن يعترف بقدرات قاضٍ درس الفقه والشريعة، وله مؤلفات سابقة تناولت بعض قضايا الكتاب قبل ذلك، فجعل ينسب بعض الفصول إلى الإمام، ليس بحقائق ومعلومات، ولكن بتأويل وجدل غير مقنع! لكن الواقع أن قاسم اجتمع مع الإمام في جنيف عام ١٨٩٧، وقرأ عليه بعض فصوله في حضور سعد زغلول وأحمد

لطفي السيد، لأن تلاميذ الإمام وأصدقاءه عادة ما كانوا يجتمعون لديه ويستمعون إلى أحاديثه عن ضعف المسلمين وجهلهم وانتشار البدع بينهم. المهم أن الكتاب أثار ضجة لجرأة أفكاره، حتى حُرم على قاسم دخول قصر عابدين، وأُلفت ضده كتب عديدة، وكُتبت عشرات المقالات ضده في صحيفة «اللواء»، واتُّهم قاسم بالمروق من الدين، وبتحريض النساء على الفساد، إلخ. وبقية القصة معروفة لم يعُد ثمة مجال للخوض فيها(١٩٠).

ومع ذلك انحنى قاسم للعاصفة لتمر، من دون أن يثبط ذلك شيئًا من همته، بل وجد فيه نوعًا من الإغراء بالاستمرار والثبات، وثنَّى هذا الكتاب بآخر عنوانه «المرأة الجديدة»، أفصح فيه عمَّا أضمره في الكتاب الأول، وتحرر فيه عمَّا تحرز منه. وانصبت أطروحة الكتابين أساسًا على عديد من الأفكار التي تؤدي بعضها إلى بعض، وهي: تعليم المرأة وخروجها إلى العمل؛ وهذا بدوره يؤدي إلى العودة إلى الحجاب الشرعي أو سفورها، وإن كان قد عالج هذه الموضوعات بشكل تدريجي، فمن الدعوة إلى تعليم المرأة القراءة والكتابة، إلى دعوتها إلى التعليم الابتدائي، إلى حقها في الحصول على حق التعليم بجميع مراحله، حتى يمكنها مواجهة مشكلات المعيشة وتعاطي كل الأعمال.

وهكذا تحول قاسم عن فكرة تمهيد أذهان المجتمع المحافظ لقبول هذه التغييرات حين تساءل: «لماذا يعتقد المسلم أن عوائده لا تتغير وتتبدل؟»، وفرغ من ضرب الأمثلة بأمهات المؤمنين ونساء الصحابة إلى المطالبة بتفسير الشريعة بروح عصرية، وذكر أنه من المباح لكل أمة في كل زمان أن يوجد فيها ما يوافق مصالحها. وانتقل من هذا كله إلى الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد للتوفيق بين أحكام الدين وحاجات الأمم على اختلاف الأمصار والأعصار، ورأى بأنه من غير الممكن لامرأة محجوبة أن تتخذ صناعة أو تجارة لتعيش منها إن كانت فقيرة. وأنكر أن في الشريعة نصًّا يوجب الحجاب على الطريقة المعهودة، وطلب تخفيفه ورده إلى أحكام الشريعة، كخطوة نحو رفعه كلية، بل إنه عاد في «المرأة الجديدة» ليذكر أن الحجاب أفظع أشكال الاستعباد، ثم تجاهل الحجاب الشرعي وأسرف في ضرب الأمثلة بنساء الغرب. وطالب كمحمد عبده، بتضييق حدود الطلاق،

وجعله في يد القاضي، وإعطاء المرأة هذا الحق، واقترح قانونًا من خمس مواد بهذا الشأن(١٩١).

وعقب رحيل قاسم المفاجئ، حصل أحمد لطفي السيد على مفكرة خاصة كان قاسم يدوِّن فيها خواطره وآراءه، في لغة عذبة مكثفة أقرب إلى قصائد النثر منها إلى المقالات، واعتبرها كثيرون مذكرات شخصية، وكان قاسم في حياته يطلع صديقه لطفي على مقتطفات منها، فلما تُوفِّي نشرها لطفي عام ١٩٠٨ من خلال صحيفة «الجريدة»، التي كان يتولى رئاسة تحريرها والناطقة بلسان حزب الأمة، تحت عنوان «كلمات»، ومن الواضح أنه كان يدوِّنها على مدى السنوات الأخيرة من حياته.

وأضاف جامع أعمال قاسم الكاملة إلى ما سبق كلمتين كان قد ألقاهما في مناسبتين مختلفتين، الأولى في حفل تأبين أستاذه وصديقه محمد عبده في أغسطس عام ١٩٠٥، تحدث فيها عن مكانة الفقيد، ودوره في تجديد الفكر الإسلامي، ومدرسته الفكرية، والثانية في أحد الاجتماعات التحضيرية لإنشاء الجامعة المصرية (الأهلية) مساء ١٥ أبريل عام ١٩٠٨، قبيل وفاته بأيام، تحدث فيها عن أهمية التعليم الجامعي ودوره في تكوين العلماء والمتخصصين والمفكرين.

* * *

وهكذا يمكن القول إن قاسم، الذي تُوفِّي بالسكتة القلبية في ربيع قوته وعطائه عن ثلاثة وأربعين عامًا وبضعة أشهر، بلغ ذروة هذا العطاء الفكري بين عامَي ١٨٩٩ و١٩٠٠، وإنه انتقل، بعد أن انقشع غبار معركة كتابيه «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة»، إلى ميدان العمل منذ عام ١٩٠٦، بعد أن ثبت لديه أن للقضية أبعادًا أخرى، تقتضي إعداد الرجال لتقبل الفكر الجديد بالتعليم المدني الجامعي، وذلك بإنشاء جامعة لا تختص بجنس ولا دين، بل تكون لجميع سكان مصر على اختلاف جنسياتهم وأديانهم. فلم يكن بمصر سوى بعض المعاهد العليا القليلة بعد إغلاق عدة معاهد وتوقف البعثات تقريبًا في عهد الاحتلال، وصارت نظارة المعارف مجرد مصلحة تابعة لنظارة الأشغال العمومية آنذاك، تقتصر على توفير وسيلة لمزاولة صناعة، أو الالتحاق بوظيفة،

أو لبعض الأعمال الحرة. وذكر قاسم أنه يود أن يرى بين أبناء وطنه «طائفة تطلب العلم حبًّا للحقيقة، وشوقًا إلى اكتشاف المجهول، فئة يكون مبدؤها التعلم للعلم، نود أن نرى من أبناء مصر، كما نرى في البلاد الأخرى، عالِمًا يحيط بكل العلم الإنساني، واختصاصيًّا أتقن فرعًا مخصوصًا من العلم ووقف نفسه على الإلمام بجميع ما يتعلق به، وفيلسوفًا اكتسب شهرة عامة، وكاتبًا ذاع صيته في العالم، وعالِمًا يُرجع إليه في حل المشكلات ويُحتج برأيه. أمثال هؤلاء هم قادة الرأي العام عند الأمم الأخرى، والمرشدون إلى طريق نجاحها، والمدبِّرون لحركة تقدمها، فإن عدمتهم أمة حل محلهم الناصحون الجاهلون والمرشدون الدجالون»(١٩٢).

والحقيقة أن قاسم صار متحمسًا لمشروع إنشاء الجامعة منذ عام ١٩٠٦، عندما دعا مع سعد زغلول وعدد من رجال النهضة المصرية إلى تأسيس الجامعة، التي عهدت اللجنة التحضيرية للمشروع برئاستها إلى سعد زغلول، على أن يكون قاسم سكرتيرًا لها، في ١٢ أكتوبر عام ١٩٠٦، وحين عُين سعد ناظرًا للمعارف في ٢٨ أكتوبر عام ١٩٠٦، بعد أن سلخت من نظارة الأشغال العمومية وأصبحت نظارة مستقلة، حل قاسم محله في رئاسة اللجنة التحضيرية لمشروع الجامعة. ولم يلبث أن بات مقتنعًا بأن الخديو عباس الثاني هو الوحيد الذي يمكنه أن يكون نصيرًا قويًّا للجنة، فطلب الإذن له بلقائه، متجاهلًا الخلاف الذي كان بين الخديو وبين أستاذه وصديقه محمد عبده، وعندما قابل الخديو وعرض عليه أن يضع المشروع تحت رعايته، وأن يكون ولي العهد رئيس شرف له، قَبِل الخديو ذلك. وعندما رأى قاسم تقاعس حكومة مصطفى فهمي باشا عن دعم المشروع ماليًّا، دعا إلى الاعتماد على النفس، وبذل جهودًا كبيرة في جمع أموال الاكتتاب، وتشكيل لجان لهذا الغرض في أنحاء البلاد، وذكر: «أعتقد أن نجاح مشروعنا هو في يدنا لا في يد غيرنا، وأن تنفيذه متوقف على إرادتنا نحن، فإن صادف عزيمة قوية، فلا شيء يحول بيننا وبينه».

وعندما شرع الأعضاء في انتخاب لجنة دائمة، بدلًا من اللجنة التحضيرية المؤقتة، اعتذر قاسم عن عدم قبول رئاستها، وذكر: «إنني التمست من مولانا الخديو

أن يقبل وضع الجامعة تحت رعايته، وأن يمد لها يد المساعدة، فأظهر جنابه ارتياحه لعملنا». ولما جرت انتخابات تشكيل اللجنة الدائمة أسفرت عن فوز ١٥ عضوًا، كان قاسم أكثرهم أصواتًا، وانتخبه الأعضاء نائبًا للرئيس الذي تأجل أمر انتخابه أو اختياره، وفي جلسة ١٩ يناير عام ١٩٠٧ أبلغ قاسم الأعضاء بأن الخديو وافق على جعل اللجنة تحت رعايته، وأنه اختار ولي عهده آنذاك (الأمير عبد المنعم) رئيس شرف لها. وفي جلسة ٢٢ ديسمبر عام ١٩٠٧ أبلغ قاسم الأعضاء بأن الخديو أسند الرئاسة الفعلية إلى الأمير أحمد فؤاد.

وقبل افتتاح الجامعة بأسابيع قليلة تُوفِّي قاسم، قبل أن يشهد ميلاد هذا الصرح الذي ناضل من أجله. ورثاه الأمير أحمد فؤاد رئيس الجامعة في حفل افتتاحها في ٢٠ مايو ١٩٠٨ رثاءً بليغًا، تحدث فيه عن فضله على الجامعة، ووصفه بأنه «أول شهيد في سبيل الجامعة»، وأنه كان من أفاضل فتيان مصر الذين يُعتمد عليهم في إنجاح هذا المشروع الجليل، وأن أفكاره الرشيدة التي بثها بين الجمهور، وأعماله المفيدة التي قام بها في حياته القصيرة ستبقى قدوة صالحة للعاملين على خير هذه الأمة والمتفانين في تنويرها[١٩٣].

وهكذا كان عمل قاسم على تأسيس جامعة مصرية لتفتح أبوابها لجميع سكان القُطر، بلا تمييز بين الأجناس والديانات؛ جامعة علمية محضة ليس لها أقل صفة دينية ولا أقل صفة سياسية، كما ورد في نص حديث قاسم بمناسبة الاحتفال بوقف حسن باشا زايد خمسين فدانًا للجامعة في ١٥ أبريل عام ١٩٠٦، وحديثه عن أهمية التعليم الجامعي الذي يرجوه لمصر والمصريين، آخر ما قدمه قاسم أمين لوطنه.

* * *

يبقى أن نوضح موقف قاسم أمين من اتجاه جماعة الإمام محمد عبده إلى إصدار صحيفة وتأليف حزب سياسي عقب وفاة الإمام، ومن المهم أن نشير إلى أنه منتمٍ ثقافيًّا وفكريًّا إلى ذلك الفريق من الجماعة، الذين أصدروا صحيفة «الجريدة» في مارس ١٩٠٧، وقد مهدت لتأليف حزب سياسي، هو حزب الأمة، في سبتمبر من العام نفسه. وسنلاحظ أن قاسم كان ضمن عدد من كبار

الموظفين الذين انتموا إلى الحزب بشكل ما، الذين كانوا يشغلون وظائف عليا في القضاء والإدارة تحُول دون اشتغالهم بالحياة الحزبية والسياسية، مثل أحمد فتحي زغلول وعلي أبو الفتوح وعبد الخالق ثروت ومحمد محب وغيرهم، فهذه الشخصيات تحسب على مذهب الحزب وتوجهاته وإن لم يكونوا أعضاء نظاميين فيه، وكانوا ينتمون، بدرجة أو أخرى، إلى جماعة الإمام محمد عبده، يؤمنون بفكره وأسلوبه، وتربطهم برجال الحزب أواصر شخصية، ودعموا قيام الحزب من دون أن يشاركوا في مجلس إدارته، أو في الشركة التي أصدرت «الجريدة»، سواء بسبب وظائفهم، أو بسبب أن بعضهم لم يكن لديه الحماسة للعمل العام مثل قاسم أمين، أو بسبب الرغبة في عدم الالتزام الصريح تجاه حزب سياسي بعينه خوفًا أو طمعًا مثل سعد زغلول.

وفي تقديري أن قاسم أمين لم يكن بعيدًا عن إنشاء الجريدة وتأليف الحزب، على الرغم من عدم ورود اسمه في سجلاته ومصادره، فهو ينتمي إلى جماعة الإمام كما نعلم، بل كان من أقرب أصدقائه إليه، كما كان على صلة وثيقة بأغلب رجال الجماعة، فضلًا عن إيمانه بأسلوبها في الاعتدال والتدرج، أو ما عبر عنه الحزب بفلسفة «المسالمة لا المعاندة». وقيل إن قاسم هو الذي اختار للجريدة الشعار الذي صدَّرت به أعدادها، وهو حكمة لابن حزم تقول: «من حقق النظر وراضَ نفسه على السكون إلى الحقائق، وإن آلمته عند أول صدمة، كان اغتباطه بذم الناس إياه أشد وأكثر من اغتباطه بمدحهم إياه». فنقرأ في «كلماته»: «لا تكمل أخلاق المرء إلا إذا استوى عنده مدح الناس وذمهم إياه»[١٩٤].

وذكر سعد زغلول في مذكراته أن صحيفة «الجريدة» أُنشئت على غير رغبته هو وقاسم، وأنهما استرابا في قصدها، وشرعا في العمل على إنشاء الجامعة المصرية، وكتب:

> شرع أخي [فتحي زغلول] وأصحابه في إنشاء «الجريدة» على غير علم أولًا مني. ولما دعاني للاشتراك فيها رفضت، وكذلك رفض قاسم مثلي. وابتدأ الاكتتاب لها، وتحرير قانونها، وأنا غائب عن القُطر المصري، وقاسم كان يكتب لي عنها، مما يدل على أننا لسنا منها في شيء، وأننا كنا مخالفين لها[١٩٥].

ولعل سعد الذي كان مستشارًا بالاستئناف في فترة تكوين الجريدة، في يونيو ١٩٠٦، كان يهيئ نفسه أو يطمع في منصب سياسي ـ وهو ما حدث بالفعل عندما صار وزيرًا للمعارف في أكتوبر من العام نفسه ـ بعد أن عرف أن الخديو غاضب ممن يقومون بهذه المسألة، ولذلك انصرف عنها.

أما قاسم أمين الذي كان يجد «السآمة في الاجتماعات... وما شعرت بها في الوحدة، أشتاق إلى الناس فإذا اختلطت بهم رأيت ما يزهدني فيهم فأفر منهم»، فلعله، وهو المستشار بمحكمة الاستئناف، أدرك أن عمله في وظيفته الرفيعة يحُول بينه وبين الاشتراك علنيًّا في تأليف شركة لإصدار صحيفة سياسية تنطق بلسان حزب سياسي، فاكتفى بالدعم المعنوي على ما ذكرنا، ولعله رأى أن الأفضل له، ولطبيعته الخاصة التي تأنف التورط في السياسة، أن ينشغل بما هو أقرب إلى طبيعته وهو مشروع الجامعة.

ولم يكن قاسم مثل محمد محمود من أبناء كبار الملاك، ولا حتى صغارهم، ولم يكن يصاهر رئيس الوزراء مثل سعد زغلول، ولم يكن له مصدر دخل سوى مرتبه من وظيفته، ولم يحرص على اقتناء أطيان ولا أملاك على مدى اثني عشر عامًا من وظيفته، فلم يشترِ قيراطًا، ولم تكن له عصبية عائلية يلوذ بها كبعض كبار الموظفين الذين ساهموا في شركة «الجريدة»، وتفيد المصادر أنه مُنح ـ مع سعد زغلول ـ في مارس عام ١٩٠٦ مكافأة رفعت مرتبه السنوي من ثمانمائة جنيه إلى ألف، ولعل هذا كان أحد أسباب ابتعادهما عن الاشتراك في شركة «الجريدة»، التي كان الخديو يعبر عن سخطه من تأليفها وممن يشاركون فيها[١٩٦].

ويبدو أن قاسم كان كريمًا، إلى حد الإسراف، في الإنفاق على نفسه وعلى أهل بيته، حتى إنه استعان بمربيتين إحداهما إنجليزية والأخرى فرنسية لتعليم ابنتيه، مما يجعلنا نعتقد أن دخله من وظيفته في القضاء لم يفِ بمتطلباته وأسرته. ويؤكد هذا أنه كان يستدين من وقت لآخر حتى تراكمت عليه الديون قبيل وفاته، ويذكر سعد زغلول في مذكراته أن قاسم انقطع عن زيارته والاتصال به لأن سعد رفض أن يضمنه في سلفة لدى البنك، وأنه على الرغم من أنهما تصافيا في مارس ١٩٠٨، فإن العلاقة بينهما لم تعُد كما كانت عليه من المودة والصداقة[١٩٧].

كان قاسم مفكرًا عاطفيًّا وحساسًا، وحالمًا أحيانًا، ولم يكن ذا طبيعة عملية سياسية براجماتية كسعد، على الرغم من صداقتهما الوطيدة، وقد وقف سعد يعضد قاسم في الأزمة التي تعرض لها عقب صدور كتاب «تحرير المرأة»، حتى إن قاسم، عندما أصدر كتابه التالي «المرأة الجديدة»، لم يجد خيرًا من صديقه سعد ليهديه إليه، لأنه وجد فيه، كما قال: «قلبًا يحب، وعقلًا يفكر، وإرادة تعمل. وأنه يمثل إليَّ المودة في أكمل أشكالها». ولعلنا نتذكر أن سعد اعترف ممتنًّا بأن قاسم هو الذي مهد له زواجه من السيدة صفية، غير أن مرور السنين ومكابدة التجارب والحوادث أديا في النهاية إلى أن يلوذ كل منهما بطبيعته الخاصة، فغلبت على قاسم طبيعته الهادئة كمفكر يتميز برقة الشعور وكثرة التأمل والتسامح، وغلبت على سعد طبيعته كسياسي عملي، وصاحب طموح ومقدرة وكفاية على الصراع والتورط في تدابير السياسة.

ولعل هذا يفسر لنا كيف أن سعد غضب، عندما رأى موقفًا جديدًا من قاسم أمين تجاه جنازة مصطفى كامل في فبراير عام ١٩٠٨، فقد أثار حفيظة سعد ما رآه من حزن عام على وفاته، الأمر الذي أثار سخطه وغيرته. وعبر عن اندهاشه في مذكراته قائلًا: «حتى إن قاسم بك أمين، وهو من الذين لم يسلموا من لسان المتوفَّى، فقد حمل على كتابه تحرير المرأة حملة شعواء... لا اعتقادًا بضرره ولكن تقربًا من الجناب العالي، ونفاقًا لذوي الأفكار المتأخرة والمتعصبين من الأمة». وعندما زار قاسم سعد عقب الوفاة، وذكر له أن اهتمام الناس بوفاة مصطفى كامل لَدليل على تنبه عام، وحياة جديدة في الناس، وهذه قيمة تستحق الإعجاب، عبر قاسم أيضًا عن إعجابه باقتراح أحمد لطفي السيد عمل تمثال للفقيد، فأبدى سعد اندهاشه من موقف قاسم، وذكر له أنه لا يدري سر هذا الانقلاب في رأيه بشأن مصطفى كامل، وأضاف سعد:

ـ إننا نعلم أن الرجل ليس بشيء وأنه نصاب.

فرد قاسم:

ـ ولكن النتيجة التي ترتبت عليه تستحق الإعجاب.

فاستغرب سعد من أن يكون هذا رأي رئيس لجنة الجامعة وصاحب كتاب

«تحرير المرأة» في مصطفى كامل، وأن يقول إنه موجد الحركة الوطنية في مصر! كيف يسند إلى هذا الشاب ذلك الأثر مع أنه وُجد قبل أن يُخلق؟!

ـ إني أندهش منك يا قاسم، كيف تسيغ لنفسك أن تجرد هذا العالم من استحقاقه وتنسبه إلى مصطفى كامل[١٩٨]!

أما قاسم فعبر عن شعوره لنفسه أيضًا في «كلمات» كتبها بمفكرته في ١١ فبراير ١٩٠٨، فذكر:

> ذلك هو يوم الاحتفال بجنازة مصطفى كامل، وإنها المرة الثانية التي رأيت فيها قلب مصر يخفق. المرة الأولى يوم تنفيذ حكم دنشواي. لقد ظهر الاتحاد في الشعور ساطعًا في قوة جماله... هذا الإحساس الجديد. هذا المولود الحديث الذي خرج من أحشاء الأمة، من دمها وأعصابها، هو الأمل الذي يبتسم في وجوهنا البائسة. هذا الشعاع الذي يرسل حرارته إلى قلوبنا الجامدة الباردة... هو المستقبل[١٩٩].

أما عن ظروف وفاة قاسم المفاجئة فليس لدينا مصدر عنها سوى مذكرات سعد زغلول. والمعروف أنه عاد مرهقًا من نادي المعلمين في ٢٣ أبريل بعد أن ألقى خطابًا له هناك. فذكر سعد أنه عندما تلقى خبر الوفاة اعتراه هلع شديد، «وقلت: انتحر الرجل إذن؟». وذهب إلى بيت قاسم، واستمع إلى الحضور ومعهم الدكتور عباس، وأنه فهم من مجموع أقوالهم أنه عاد إلى منزله نحو الثامنة، وأبى أن يأكل، وتألم من شيء في أعلى صدره، فدعكته زوجته بماء الكولونيا، وطلب نارًا لإشعال سيجارته، ثم فارق الحياة.

> وقد تحدث من كانوا في المكان بالانتحار، فسألت الدكتور عباس عن حقيقة الأمر فقال إنه موت طبيعي. ولكن كان في جوابه شيء من التردد، فكررت أقوالي عليه في الغد، فأجاب ـ بعد سكوت ـ بأن الموت طبيعي، وإنما كان عاشقًا، فقلت له: «أعرف شيئًا من ذلك». فقال: «لا تقل». ولكني لم أفهم كيف أن الحب يفضي إلى هذه الحالة.

وعبَّر سعد عن شعوره تجاه الوفاة بأنه كان متأثرًا عليه عندما يذكر صداقته، ومتأثرًا منه عندما يذكر هجره له، «وهذا من لطف الله بي، لأنه لو حلَّ به الموت ـ والصداقة في قوتها ـ لفاضت روحي معه»[٢٠٠].

٢
تأسيس الأفكار

ننتقل الآن من التأريخ للسيرة، بما فيها من مواقف وأنشطة وعلاقات، إلى حديث الفكر، الفكر الذي جعل قاسم رائدًا مجدِّدًا من رواد فكر الاستنارة، ومفكرًا اجتماعيًّا كبيرًا في مصر وهي في مفترق القرنين التاسع عشر والعشرين. ذلك الفكر الذي استمر إلى يومنا هذا موحيًا في كثير من القضايا والمساجلات التي لم تتوقف، ليس لخصوبة هذه القضايا فحسب، ولكن لأننا من وقت لآخر نُصاب بداء الارتداد والنكوص، وإعادة النقاش فيما حسمه التطور في قضايا الفكر والثقافة وتجاوزه الواقع والزمن.

وكدأب المشتغلين بالبحث في التاريخ، أود أن نمسك بخطوط أو عناصر فكره ـ أو مشروعه ـ من بدايته، ونسير معه في تطوره، ودليلنا الأول كتابه «المصريون: رد على الدوق داركور»، لأن هذا الكتاب الذي لم يلقَ الاهتمام الجدير به، هو بداية تعبيره عن قلقه وفكره، وهو ابن الثلاثين من عمره، فعلى الرغم مما يبدو في ظاهره، من أنه رد كاتب مصري مسلم على اتهامات، مبعثها سوء قصد وسوء فهم، من كاتب فرنسي أهان وطن المصريين ودينهم، فإن المسألة كانت أعمق من ذلك بكثير، وإلا لكان رد بمقالة أو مقالتين وانتهى الموضوع، فهذا الكتاب، على الرغم من أنه وجهه للفرنسيين والأوروبيين بلغتهم، فإنه كشف عن مثقف ومفكر يحس بوضع مجتمعه المتخلف ووطنه على نحو غير معهود. لم يأنس قاسم إلى وظيفة مرموقة ولا إلى مكانة اجتماعية مريحة، وإنما حمل في قلبه هموم وطن انتمى إليه وأحبه، وراح يلتمس طريق تحريره، فأراد أن يعبر عن محبته وأشواقه بقلمه، الذي جر عليه متاعب ومعارك شهيرة، واجهها بشجاعة وإصرار ومثابرة.

وغني عن القول إنه كلما جرى حديث في ثقافتنا عن حرية المرأة وعن الحركة النسائية أو نشاطها العام، برز اسم قاسم أمين مضيئًا، وإنه كلما ورد اسم قاسم أمين، حتى بين عامة الناس، التصقت به صفة «محرر المرأة» كأنها لقب من ألقابه. وعلى الرغم من الشهرة الطاغية التي حازاها كتاباه «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة»، وما نالاه من حظوظ الدراسة والتحليل، مدحًا وقدحًا، تأييدًا ولعنًا، فإن قضية تحرير

المرأة لم تكن سوى بداية «عملية»، إن جاز القول، لمشروع إصلاحي وتحرري كبير للمجتمع والوطن. قد تبدو مشكلة تحرير المرأة ووضعها في مصر هي المشكلة الكبرى والظاهرة في كتاباته، لكنها ليست المشكلة المركزية، التي هي إعادة تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية لما كان يسميه «الأمة المصرية» ككل. فقد تكون قضيته الأبرز هي تحرير المرأة واشتغالها بكل ما تستطيعه، لكن مقصده الأساسي هو إصلاح مصر. بتعبير آخر فإن تغيير وضع المرأة لم يكن إلا أداة ووسيلة من أجل هدف أهم وأعم، لذلك تطل أفكاره عن الوطن والأمة والمجتمع والنظام السياسي والإداري بين الحين والآخر في كتاباته عن المرأة، لتكشف عن الترابط الذي قدمه بين موضوع المرأة والنظام السياسي. إن قاسم لم يطلب في كتاباته بشكل صريح تغيير نظام الحكم من ألفه إلى يائه، بل بالعكس نراه يؤكد جانب التأثير والتأثر بين الأمرين، وهو يأمل أن يؤدي إصلاح المرأة ـ حسب تعبيره ـ إلى إصلاح الحياة السياسية القومية، وكأن بين الأمرين علاقة آلية، ولعله من المثير للدهشة والعجب أن قاسم، وهو في معسكر الإصلاحيين، قدم أفكارًا ومبادئ لها طابع ثوري في نتائجها المنطقية، تمثل ثورة على وضع اجتماعي وسياسي جامد ومترهل وفاسد، والإصلاح عادة يبدأ من الجزء لينتهي إلى إحداث تغيير كلي للمجتمع والوطن[٢٠١].

نعود إلى كتابه التأسيسي الذي رد به على الدوق «داركور» عام ١٨٩٤، ليس فقط لأنه رد عليه بمنطق عقلاني وبأسانيد صحيحة، وإنما لأنه وضع فيه أساسيات القضايا التي تشغله في ميدان الإصلاح الاجتماعي. لقد بلور قاسم في مقدمته أن هدفه ليس مجرد الرد على الدوق، وإنما تصوير ما عليه مصر من تخلف يرى أن مصر سوف تتجاوزه كما فعلت أوروبا، وعبر عن يقينه بأن بلاده سوف تتحرر من هذه الحالة، ومن هنا عالج قضاياه الرئيسية التي تتعلق بطبيعة الإنسان المصري وبنية مجتمعه، والحكومة ودورها، والمرأة وما اتصل بها من تعدد للزوجات وطلاق وحب، والدين وما أصاب المسلمين بابتعادهم عنه، وموقف الإسلام من التعليم والعلوم والآداب، وأوروبا وكيف تأثر المجتمع المصري بها، وهي القضايا التي شغلت اهتمام قاسم في سائر كتاباته التالية.

كان قاسم مؤمنًا بأن بلاده تمر بمرحلة تحول في جميع الميادين، بعد أن تيقظت، ولعله استبشر خيرًا في الجيل الجديد الذي برز في العقد الأخير من القرن التاسع عشر، فيما أشرنا، ورأى أن مصر تخرج من جمودها وتندفع في مسيرتها إلى الأمام، مهتديًا فيما كتب ـ ردًّا على الدوق ـ بأن يحلل وضع مجتمعه من دون تحيز أو انفعال، ديدنه معرفة الحقيقة والرغبة الواعية في السير بإخلاص في طريق الحضارة والتقدم(٢٠٢).

بدأ قاسم بالرد على ادعاءات الدوق التي وصف فيها الفلاح المصري بأنه يتقبل الإهانات وألوان الظلم من دون احتجاج، وأنه لا يدفع الضرائب إلا إذا ضُرب، فيرد قاسم: كيف تريدون له أن يدفع مع أنه دفعها عشرة أضعاف بينما يتلقى لطمات الأوروبيين وضربات عصيهم، مفضلًا الصبر على التوجع والمقاومة لأنه يعلم أنه سيواجه بضراوة الموظفين الفاسدين، بينما ينعم الأوروبيون بالإفلات من أي عقاب؟!

لقد وصف قاسم الدوق بأنه لم يرَ مصر إلا من طرف خلفي للصورة، وحكم من نظرة بتدهور المسلمين الفكري، فانتقد حالة سبق أن مرت بها فرنسا، وتعجب من كون الدوق رأى أن ماضي مصر وحاضرها، مهما كان سيئًا، يحول بينها وبين «التقدم حسب قانون التطور»، وهو القانون الذي يسود حركة الكون كله.

وعندما تحدث قاسم عن بنية المجتمع المصري وعناصره، ذكر أنه يضم المصريين الحقيقيين من المسلمين والأقباط، الذين تتكون منهم الغالبية العظمى من السكان، وأنه يسميهم المصريين الحقيقيين لأنهم ينتمون إلى أصل واحد، ونبه إلى أن هؤلاء ليسوا سوى أقباط اعتنقوا الدين الإسلامي، وأن الوحدة الوطنية جمعتهم، وأنهم، على الرغم من اختلاف الدين، يشكلون كلًّا متناسقًا يتحدث اللغة نفسها، ويرتدي الثياب نفسها، ويمارس العادات نفسها، ربطت بينهم المآسي المشتركة، بعاطفة وطنية جعلتهم يرتفعون بمصلحة الجماعة فوق الاختلافات الدينية. وذكر أن الأقباط، في أثناء ثورة عرابي، ساروا مع المسلمين يدًا في يد، وأنه لم يَطُف بخيال مسلم أيامها أن يحرك القلق في نفس قبطي، بينما وصف الأتراك المسلمين الشراكسة بأنهم أعداء مصر. وأضاف أن جنس الأتراك في مصر انقرض

نسلهم وذاب في المصريين، وأنه «منذ عهد بعيد لم يعُد له دور في حكم البلاد، وليس نفوذ الدراويش ودسائس الباب العالي التي أشار إليها الدوق إلا محض خيال». وعندما تحدث قاسم عن المشارقة من سوريين وأرمن ويهود، ذكر أن هؤلاء أكثر فئات المجتمع استفادة ـ باستثناء البعض ـ لا ينتجون شيئًا ومع ذلك يجنون أرباحًا كثيرة. أما عن الأوروبيين الذين يقيمون في مصر، فذكر قاسم أن فيهم خيرًا كثيرًا وشرًّا كثيرًا أيضًا، وأن قلة منهم هم الذين حققت مصر من ورائهم منفعة حقيقية لسوء الحظ، لأن أكثرهم لا هَم له إلا جمع الثروات والرحيل بها. «أما كبار العاملين الذين خدموا مصر بإخلاص فهم عديدون، وقد قدموا لنا أجلَّ الخدمات وأحبونا محبة صادقة»[٢٠٣].

ذكر قاسم أن الدوق يأخذ علينا عدم وجود مساواة اجتماعية، وكأنما يأخذ علينا عدم وجود طبقة نبلاء في بلادنا. ويرد عليه بأننا بالفعل لا يوجد عندنا طبقة نبلاء بالوراثة ولا بغير الوراثة، فجميع السكان في بلاد المسلمين متساوون أمام القانون، من دون تمييز على أساس الجنس أو الدين، وأن الإسلام لم يعرف قَطُّ امتيازات الميلاد أو الثروة، وأنه بهذا سبق أكثر النظم الثورية بأكثر من ألف عام. وأضاف أنه يعتقد أنه ليس من العدالة ولا من الخير أن تكون صدفة الميلاد في إحدى البيئات مصدرًا لوضع متميز.

وهنا نكاد نلمح إيمان قاسم بالاشتراكية، حين ذكر أن المبدأ القيِّم عند بعض الاقتصاديين، القائل إن «لكل حسب عمله»، سيبقى دائمًا شعارنا، فنحن جميعًا أبناء أعمالنا، وإذا كان ذلك يتعارض مع أفكار الدوق الأرستقراطية، فليس هذا ذنبنا، وأضاف قاسم:

> الحق أن أي مجتمع إسلامي لا يمكن إلا أن يقوم على تنظيم ديمقراطي، ويعتمد دائمًا على فكرة المساواة والإخاء، ولا يعبأ بآداب المجتمعات الأوروبية التي تفصل بين الأغنياء والفقراء، بين النبلاء والعامة، فالكل عندنا سواء، واندماج الطبقات عندنا متكامل... إن كل أمة مسلمة لا تتألف إلا من طبقة واحدة تضم جميع المواطنين، منهم القوي والضعيف، والعالم والجاهل، والثري والفقير، ولكن لا توجد فِرق أو أنظمة... إن شريعتنا الدينية نظمت حالة الفقراء بطريقة حاسمة ومنصفة، فلم ترضَ بعطاء يحمل معنى الإهانة، وفرضت ضريبة حقيقية

جعلتها حقًّا للفقراء في أموال الأغنياء، فكانت الزكاة أحد أركان الإسلام الخمسة، فحلت المشكلة الاجتماعية بنوع فريد من الاشتراكية.

وتساءل قاسم:

> أليست هذه الاشتراكية أكثر سموًّا وأقرب إلى الواقع العملي من تلك النظم التي تتحدث عنها أوروبا، والتي يتجلى قصورها وصعوبة تنفيذها؟ إنني أشهد في أوروبا نفوسًا حائرة وعقولًا قلقة وصراعات بين الطبقات تزداد حدتها... لماذا لا تأخذ أوروبا من الإسلام الدواء الذي يُذهب مرضها. والإسلام هو الذي أنقذ الغرب من بربريته؟

وأضاف: «إن المسلمين الأوائل كانوا يمارسون الاقتراع العام في اختيار حكامهم. فكان ذلك استلهامًا للمبادئ القرآنية التي أوصت النبي بأن يأخذ رأي أصحابه وأن يشاورهم في الأمر».

وعلى الرغم مما صوره قاسم من تاريخ المجتمعات الإسلامية، وما كتبه عن معدن الإسلام، فإنه قدم نقدًا لما وصل إليه حالها، فوصفها بأنها تعيش اليوم في حالة من التفكك، ولا تقوم على أساس ديني أو علمي، حيث تتركز الدولة في يد حاكم يرث السلطة، ولا يهتدي بغير إرادته وطموح حاشيته، يسيطر على كل شيء من دون أن تكون للشعوب حقوق غير ما يمنحها إياها. ثم استدرك قائلًا:

> إن مصر وحدها تتبدى بوصفها استثناء من هذه الحالة العامة، وتكشف عزمها على استعادة مكانتها التي حددها ماضيها وموقعها... وكان أمامها طريقان: العودة إلى تقاليد الإسلام، أو محاكاة أوروبا... وقد اختارت الطريق الثاني، فمضت في إثر الحضارة الأوروبية التي تجتاح كل مكان، والتي تبدو استحالة مقاومتها، وقد خطَت بعيدًا في هذا الطريق حتى لَيصعب عليها الارتداد عنه. إنها تتحول إلى بلد أوروبي بطريقة تثير الدهشة، فأخذت إدارتها وأبنيتها وشوارعها وعاداتها ولغتها وأدبها وذوقها وغذاؤها وثيابها تتسم بطابع أوروبي. إنها تهتم بكل ما تكتبه أوروبا وتفعله... فلعل أوروبا تقدر لمصر مسيرتها، ولعلها ترد لها بعض هذا الميل الكبير الذي تكنه لها مصر[٢٠٤].

وعندما شكك الدوق في كفاءة المصريين القتالية، انبرى قاسم للرد على ذلك، وربط بين مقدرتهم الحربية والشعور بالوطنية، فذكر أن المصريين هجروا مهنة حمل السلاح مدة طويلة لعدم تمتعهم بحقوق المواطنة، فلم يتحملوا أعباء واجباتها،

وعاشوا من دون اهتمام من حكام مصر وسادتها كأنهم هم الغرباء، ولذلك عندما دخل «بونابرت» القاهرة لم يجد من يتعامل معه سوى المماليك. (وقد فات قاسم أن يتحدث عن مقاومة الشعب المصري نفسه المستمرة للاحتلال الفرنسي). وذكر أن حب الوطن شيء غريزي، ذلك أن الوطن يتألف من كل شيء نحبه، والدفاع عنه دفاع عن أغلى ما يخصنا، وعندما تكوَّن الوطن المصري على يد محمد علي، لم يبخل المصريون بدمائهم في سبيل رفعته. إن المصري ليس جبانًا البتة، ولا تعوزه القوة البدنية ولا الطاقة المعنوية، يحتاج إلى التوجيه السليم لكي يصبح قوة عظيمة. وراح قاسم يضرب أمثلة ببطولات وانتصارات الجيش المصري في بلاد اليونان والمورة والشام وقونية ونزيب، وفي الجزيرة العربية والسودان، مما كشف عن جدارته القتالية، التي رآها أكثر جدارة مائة مرة من الجندي الأوروبي.

وقد فسر قاسم ما حدث للجيش المصري أيام الثورة العرابية بأن قواد الجيش انقسموا إلى حزبين: أحدهما مع عرابي والآخر مع الخديو، وكان ضباط هذا الحزب الأخير يُبلغون الخديو كل يوم بخطط وقرارات حزب عرابي، وقد تزايد هذا الانشقاق بعد أن أعلن السلطان العثماني عصيان عرابي[٢٠٥].

كان قاسم أمين معجبًا بعصر محمد علي، فأشاد بانتصارات جيشه المصري، وبدا هذا واضحًا أكثر عندما عقد فصلًا عنوانه «الحكومة»، تحدث فيه عمَّا أسماه «عصر النهضة الذي كانت السلطة فيه أكثر انتظامًا واعتدالًا، حيث بدأت فيه حياة جديدة في التجارة والصناعة والزراعة... وأقيمت حكومة حقيقية، على الرغم من حدوث بعض أعمال العنف والابتزاز وتجريد الفلاحين من مدخراتهم، فإن الإنجازات الطيبة التي حققها تغفر له هفواته... لقد كان يُنظر إليه كوالد شديد القسوة، لا يدرك الفارق بين التأديب وسوء المعاملة. وخلال حكمه الطويل تهيأ المصريون لدراسة العلوم والفنون، ولحكم أنفسهم بأنفسهم، وكانت التجربة في صالحهم ولخيرهم، لقد كان ذا عقلية فذة». ولم يكن هذا رأي الإمام محمد عبده في محمد علي وإنجازاته، والذي عبر عنه فيما بعد عام ١٩٠٢ بمقال له في ظروف مغايرة[٢٠٦].

أما خلفاء محمد علي فقد ذكر قاسم أنهم لم يبدعوا شيئًا، ولم يعرفوا كيف

يحافظون على ما خلفه لهم، كان الحكم لديهم فرصة لممارسة الاستبداد والقهر، ولا شك أن حكم التاريخ سيكون قاسيًا عليهم، خاصة إسماعيل الذي كان ذكيًّا وحاكمًا عظيمًا، لكنه كان شديد التبذير، وعلى الرغم من المصائب التي جرها إسماعيل على البلاد، فإنها تدين له بنشر التعليم، وحفر شبكة من قنوات الري وتجميل بعض المدن، وبأنه أصدر عام ١٨٧٨، في نهاية عهده، مرسومًا بحكم البلاد عن طريق مجلس وزراء يشاركه الحكم، وسبق ذلك بإصدار مرسوم عام ١٨٦٦ يؤسس لجمعية تشريعية، مجلس الشورى الذي انتُخب على درجتين، فضلًا عن مجالس المديريات. ومن هذه العناصر تَشكَّل حكم أقرب ما يكون إلى الحكم الدستوري في بداية عهد توفيق. وبات الجميع يحسون بالرضا، وبأنهم مقبلون على مستقبل طيب. وظهر عرابي فجأة على المسرح السياسي، وأوقف هذه الحركة الرائعة خلال عامين (١٨٨١-١٨٨٢)، وأضاف قاسم: «لنقفز على هذين العامين الحزينين، ولنصل إلى عودة النظام إلى مصر» (يقصد النظام والأمن اللذين فرضتهما سلطات الاحتلال البريطاني بعد إخماد الثورة).

لقد رأى قاسم أنه مع عودة النظام إلى مصر استؤنفت سلسلة من الإصلاحات بخطى متصلة إلى يومنا هذا (١٨٩٤)، وجعل يتحدث عن مشروعات الري الكبرى، ومد السكك الحديدية، وانتشار مكاتب البريد والبرق في كل مكان، وقُدم أيضًا مشروع لتعديل نظام الضرائب، ووُضعت ضمانات لحماية المساكن والملكيات، وأُلغيت السخرة نهائيًّا، وأصبحت حرية التعبير والكتابة كاملة. ويستمتع المصري اليوم بكل ما يتضمنه الإعلان الشهير لحقوق الإنسان، وفوق هذا كله التعديلات القضائية، حيث أصبحت محاكمنا تدار بواسطة رجال لا يتطرق الشك إلى ثقافتهم أو استقلاليتهم أو نزاهتهم، وهم يطبقون قانونًا مستمدًّا تقريبًا من قانون «نابليون».

والمثير للدهشة أن قاسم أشاد بالحكومة المصرية في زمن الاحتلال، وأضاف: «وليس كل من الخديو توفيق والخديو عباس إلا نموذجًا للحاكم الدستوري... لقد انتقلت السلطة كلها للقانون... وقد جرت هذه الإصلاحات بلا ضجيج»! ولا ندري كيف تجاهل قاسم سيطرة «كرومر» ودكتاتوريته وافتراءاته. المهم أنه استدرك نفسه عندما تساءل: «هل يعني ذلك أن لدينا حكومة كاملة وأن كل شيء

على ما يرام؟» وأجاب: «لا، فما يزال أمامنا عمل كبير. ما زال علينا أن نعيد تنظيم إدارة الأقاليم التي بقيت مأوى لعقلية النظام القديم، التي تدافع باستماتة عن الروتين العتيق... وإنني أنبه حكومتي إلى ضرورة قيام تمثيل نيابي حقيقي، ولو كان وئيدًا». ثم يعود قاسم ليضرب أمثلة بطغيان «لويس الرابع عشر»، وعبارته «أنا الدولة»، ومعاناة فرنسا من فكرة السلطة الإلهية، واستشهد بكتابات «فولتير» و«سان سيمون» و«هيبوليت تين» حول استبداد الملك وفقر الفلاحين المعدمين، ليوضح أن فرنسا مرت بالظروف نفسها التي مرت بها مصر، وأن كل الشعوب عانت محنة الاستبداد، لكنها ستنتهي إلى الحرية(٢٠٧).

* * *

وكانت المناسبة الأولى التي تحدث فيها قاسم عن المرأة، عندما خصص فصلًا في كتابه عنها ردًّا به على ادعاءات الدوق «داركور»، الذي وصف المرأة بأنها حبيسة، فذكر قاسم أن وضع الرجال عندنا مشابه لوضع المرأة تمامًا، ومع ذلك فإن أحدًا من الأوروبيين لم يرثِ لوضعنا، ولهذه الحقيقة التعيسة التي نعيشها، وعبَّر عن دهشته من أن مئات الآلاف من الأوروبيين الذين يفدون إلى بلادنا كل عام يرون النساء في الشوارع على أقدامهن، وعلى ظهور الحمير، أو في السيارات، ثم يكتب بعضهم أن نساءنا معتقلات في الدور، وذكر أنه لا يرى فارقًا بين الوضع المفروض على المرأة الأوروبية والمفروض على المرأة المسلمة، «صحيح ليس عندنا سيدات بلاط ولا سياسيات ولا متحذلقات، فهل يُعَد هذا شيئًا سيئًا؟ كلا»، وأبدى تشككه فيما يعتقده بعض الفلاسفة الأوروبيين مثل «سبنسر»، بانحطاط ذكاء المرأة. وسنلاحظ أن قاسم ـ في هذه المرحلة (١٨٩٤)، وهو يجادل الدوق دفاعًا عن مجتمعه ـ ربما لم تكن أفكاره قد نضجت بعد، فذكر في رده أنه لا يرى فائدة تجنيها النساء من ممارسة حِرف الرجال، فيبتعدن عن المهام التي تبدو أنهن خلقن لها:

> إنني نصير متحمس لأخذ المرأة قدرًا نسبيًّا من التعليم... وأتمنى أن يعمَّم التعليم عندنا، فبدونه لا نأمل في وجود مواطنين صالحين، وفي هذه لا أمتنع عن الاعتراف بدونية المرأة المصرية عن مستوى المرأة الأوروبية، لأن هذه الدونية ناتجة عن القصور في تثقيف الفكر، كما جعل غيابُ التعليم المواطن المصري دون نظرائه في أوروبا، لكن هذه الدونية ليست وليدة الدين الإسلامي، إنها

بسبب إهمال تعليم النساء الآن، بينما لم يكن مهملًا دائمًا. وهذا ما يثبته العدد الكبير من النساء الشاعرات والأديبات اللاتي لمعن بين المسلمين الأوائل... وما نعيش الآن سوى وضع عابر سيختفي قريبًا... إنني أختلف مع «داركور» حين لا يرى في نسائنا إلا ضحايا بائسات لنظام المجتمع الإسلامي.

ويمضي قاسم في المقارنة بين المرأة المسلمة والمرأة الأوروبية، وهو الذي درس القانون في فرنسا، ليؤكد:

الإسلام أعطى المرأة أكثر مما تتمناه، فهي تتمتع بجميع حقوقها المدنية كزوجة، ولها الأهلية القانونية لممارسة أعمال الإدارة أو نقل الملكية من دون إذن زوجها، بينما لا تستطيع الفرنسية ممارسة ذلك، إلا إذا أَذِن سيدها أو زوجها بذلك. إن المرأة الفرنسية حين تتزوج تصبح كائنًا ناقص الأهلية في نظر القانون، إنها باختصار محرومة من إدارة ثروتها الخاصة، بينما نحن في مجتمعنا لا نسأل المرأة عمَّا تملكه، ولا ندخل في جدل مع أصهارنا حول «بائنة» تدفعها العروس لزوجها، والرجال عندنا يقدمون «مهرًا» لتجهز به بيت الزوجية. والمرأة مهما كانت ثرية لا تلتزم بأي عبء من أعباء الحياة الزوجية، فهل ندهش بعد ذلك حين نجد لكل امرأة في الشرق زوجًا، بينما تزدحم الدُّور في أوروبا بالعوانس[٢٠٨]؟

وقد خصص قاسم فصلًا في كتابه عن تفسير تعدد الزوجات، وعن الطلاق، وعن الحب. ونلاحظ أنه ـ في هذه المرحلة ـ قدم تبريرًا وتفسيرًا لعدم الاختلاط بين الرجال والنساء، فذكر أن ديننا أوصى بأن يكون للرجال مجتمعهم الذي لا تدخله النساء، وأن يكون للنساء مجتمع لا يقبل رجلًا واحدًا، ورأى في ذلك حماية للرجل والمرأة مما ينطوي عليه صدرهما من ضعف، وقضاء جذري على مصدر الشر[٢٠٩].

* * *

أما عن موقف قاسم من الدين الإسلامي ودفاعه عنه ضد افتراءات «داركور»، الذي نسب جميع النقائص التي يعانيها الشرق إلى الإسلام، فقد استفزته هذه الافتراءات، فكتب عن جوهر الإسلام ومبادئه الإنسانية، وعن كتابه المقدس (القرآن الكريم) الذي يضم نظرية هذا الدين، والمبادئ التي صارت أساسًا لتنظيمنا السياسي والمعرفي. ولما كان الدوق قد وصف القرآن بأنه يتضمن تناقضات، فتساءل قاسم:

أليس من الصَّلف الحكم على كتاب دون معرفة اللغة التي كتب بها، ودون إدراك لروح شرائعه ومقاصدها والظروف التي نزلت فيها آياته؟ إن ما يدعيه من تناقضات ليست إلا مسائل ظاهرية، وهي ليست كذلك لمن يعرف أسراره، وإذا بدت هناك بعض التناقضات فهي ليست إلا في تفاسير القرآن أحيانًا.

وأضاف: «لقد أراد النبي ببساطة إصلاح المسيحية بإنقاذ وحدانية الله التي غرقت في الثالوث». ويتحدث قاسم عن مشكلات المسيحية، وتناقضات مجامعها، وجدلها حول طبيعة المسيح بعد أن استفزه وصف «داركور» للنبي بأنه: «دجال وفاسد وطالب متعة»، بينما هو جاء ليعلي صوت العقل وحسن الإدراك، وأن زيجاته أملتها احتياجات سياسية وإنسانية، وأن المسلمين حاربوا الكفار، ليس لإرغامهم على الإيمان، وإنما من أجل فتوحات وانتصارات، وهو ما فعلته جميع الشعوب. وتساءل: «أوَلا يحدث حتى اليوم أن أوروبا المتحضرة تحارب شعوبًا عزلاء بدعوى تطويرها إلى المستوى الحضاري؟ لقد ترك المسلمون للأجناس التي غزوا بلادهم أن يحتفظوا بعقيدتهم وعاداتهم وأشركوهم في حكم بلادهم». وأهاب قاسم بالقراء الأوروبيين أن يحكموا من دون تحيز مسبق، وأن يفصلوا العمل الديني عن العمل السياسي، وعندئذ سيجدون أن أولهما قام من دون سوء أو إكراه، وأنه إذا كان ثانيهما قد سال معه بعض الدماء، فإن السبب الذي اقتضى ذلك لم يكن أقل عدالة ولا نفعًا من السبب الذي حارب من أجله «الإسكندر» و«نابليون»، والذي يجعل أوروبا اليوم في حالة تسلح دائم.

وجعل قاسم يتحدث عن حرية الإرادة الإنسانية في القرآن، وأن القدر هو المجهول الذي لا يمكن أن يحول بين الناس وبين أن يعملوا وأن يتوقعوا، وخَلُص إلى أن الإسلام تقبل جميع الإصلاحات والتطورات بعد أن طبعها بطابعه، وقد أوضح علماؤنا وسائل هذا التقبُّل، وأن كل شيء يجب أن يتغير تبعًا للأزمنة والأمكنة، وتساءل: «لماذا لا يستخدم هذه الوسائل مسلمو اليوم في «الترقي والتطور»؟ وإذا وجِدت الآن بجانب الحضارة الأوروبية حضارة أخرى إسلامية خالصة، أليس هذا كسبًا للأصالة والتقدم؟». وتساءل:

كيف حدث أن الإسلام الذي بدأ شديد الخصوبة أضحى عقيمًا هكذا؟ إن الدين الإسلامي لا يمكن أن يتغير أبدًا، فالمسلم هو من آمن أن لا إله إلا الله وأن محمدًا

رسوله، وقرآن الأمس هو قرآن اليوم. لقد تغير الناس تغيرًا رهيبًا، فهل مسلمو اليوم مسلمون حقًّا؟ هل هناك شيء مشترك بين الإسلام واللامبالاة والانقسامات والحسد والتهاون والجهل والكسل والخرافات، التي نراها منتشرة بين المصريين الذين ما زالوا محرومين من التعليم ويعيشون بعيدين عن مبادئ ديننا الرائع؟ هل ديننا هو الذي فتح الملاهي وأدخل الربا حتى أعماق الريف؟ هل الإسلام هو الذي أوحى لعلمائنا أن ينظروا إلى الرياضيات والكيمياء والفيزياء والفلك على أنها علوم خطرة ملحدة؟ هل الإسلام هو الذي طلب إلى شعب مصر أن يسلم نفسه وأمواله إلى رؤساء متسلطين واستبداديين، وفي حماية قوى أجنبية وحشية... ففسد الناس شيئًا فشيئًا حتى فقدوا كل يوم بعضًا من فضائلهم لتحل محلها الرذائل والعيوب... لقد أصبح الدين نفسه مجرد عبارات وإشارات وتمتمة كلمات بدلًا من أن يكون هادي النفوس ومنارة الطريق... لقد عرف المسلمون العظمة حين كانوا يطبقون سياسيًّا النظام الإسلامي، وعندما كانت حياتهم وسلوكهم متطابقين مع الأخلاق والوصايا الإسلامية[٢١٠].

* * *

لقد عبَّر قاسم عن رأيه في الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية بعد أن استفزته آراء الدوق، عندما كتب أن اختفاء العلوم والفنون في المجتمعات جاء نتيجة للتأثير السيئ للإسلام. فرد قاسم متهمًا إياه بالجهل، وبأنه لم يقرأ شيئًا عربيًّا، وقدم قائمة بعدد من عظماء المسلمين الذين أقاموا نُصُب العقل البشري، وهو الفقه الإسلامي الذي يعرفه العلماء الأوروبيون في الرياضة والهندسة والطب والفلسفة والتاريخ. وتابع رده بأن أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، تتضمن توضيحًا وحسمًا لاحترام العلم، وأنه لم يحدث في تاريخنا الإسلامي أن ثارت حرب ضد العلم، وأن الإسلام أَذِن لكل المعتقدات أن تحيا جنبًا إلى جنب في تسامح حقيقي، على العكس من محاكم التفتيش في أوروبا، والجرائم التي ارتُكبت ضد العلماء والأدباء والفلاسفة باسم المسيحية.

ونلاحظ أن قاسم، عندما أشار إلى أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، ذكر أنه من السائد بين المسلمين أنها ليست جميعها مسَلمًا بها ومتفَقًا على صحتها، وأنها لا تشكل كلها جزءًا من الدين، وأن من الطبيعي أن ننحي من تلك الأقوال تلك المحادثات الأليفة والنصائح الخلقية، مما لا يشكِّل التزامات وواجبات دينية،

وأن أغلب هذه الأحاديث لا ترتبط بالمسائل الدينية، وأنها مطعون في صحة نسبها إلى النبي، وإن تولدت عنها طقوس غريبة وخرافات ألقت بظلالها الشوهاء على الدين الإسلامي.

لم يكن قاسم مؤمنًا بما يسمى «السلطة الدينية» عند المسلمين، فذكر:

> نحن محظوظون أن مشايخنا لا يملكون قدرات زملائهم في أوروبا، وهم لا يشكلون مجلسًا كنسيًّا وتنظيمًا هرميًّا متدرج المناصب، ولا يعقدون مجمعًا دينيًّا، ولا يملكون إخراج مسلم من الجماعة الإسلامية، بل إن الدعاء إلى الله لا يحتاج إلى وساطتهم. ولا يتدخلون في أي لحظة في أي ظرف من ظروف حياتنا، حتى إن مراسم الزواج والدفن تقام في غيبتهم. وهذا يعني أنه لا توجد مشكلة دينية تعرقل مسيرتنا. كما لا يوجد «إكليروس» نخشاه، أما الخرافات المسماة بالدينية، فإنها تنبع من الجهل وحده وتتبدد مع تزايد التعليم.

ومع ذكر ذلك رأى قاسم «ضرورة إدخال إصلاح محدد يتمثل في تزويد المرشحين للدراسات الدينية بمعارف منطقية وعلمية، حتى يستطيعوا أن ينتزعوا من عقول بعض المسلمين المعتقدات السيئة التي تهدد بخنق الدين، وأن يرشدوهم إلى العودة إلى بساطة قواعد الإسلام الخمس، فهي وحدها كفيلة بنشر الإسلام في أرجاء العالم... فهو أفضل راية يمكن أن تتجمع حولها البشرية متحدة في عقيدة واحدة، لأنه ببساطته، وباختفاء الصوفية من نصوصه، وبإيجابيته الخلقية، وبإمكان تلاؤمه مع كل التطورات، وبتسامحه الكبير الذي يتميز به، يجمع، في رأيي، مؤهلات تكفي ليرشح دينًا للعالم كله».

لقد كان قاسم مؤمنًا بنظرية «الدورات الحضارية» التي عبَّر عنها ابن خلدون، فذكر أن الأمم تولد وتنمو وتموت مثل كل الكائنات الحية التي تتشكل منها، وتلك قصة الحضارات الشرقية القديمة التي بدأت بها الحضارة الإنسانية، ثم جاءت أوروبا في آخر سلسلة الحضارة لتقطف ثمار التجارب الطويلة المريرة، وعرفت كيف تتخذ من العلم أساسًا لتنظيماتها جميعًا، وأن ذلك العلم هو ما أعطى الحضارة الأوروبية ميزة الاستمرار. وعبَّر عن إيمانه بأن الحضارة الحديثة ستبقى دائمًا في أوروبا، وإن اختفت أمم فإن حضارتها تبقى، والعلم هو صاحب الفضل في حماية السلام، وإننا نهنئ أوروبا بما ظفرت به، لكننا نرفض أن تنظر إلينا باستعلاء، وأن

ترفض أن تتذكر، ولو للحظات، أن الشرق هو صانع أول حضارة، وأنه شكَّلها وطورها، ثم بثَّها هذا التراث الثمين الذي تستمتع به إلى اليوم[٢١١].

وعلى الرغم من إيمان قاسم بتقدم الحضارة الأوروبية القائمة على العلم والعقل وأنواره، فإنه ذكر أنها تستأثر بذلك لنفسها، وأن جهود المصريين للارتقاء ببلادهم ودفعها في طريق التقدم أمامها عقبة كبرى، هي أوروبا العدوانية الاستعمارية، وقد أصبح تأثيرها على مصر يتزايد في عهد محمد سعيد، ثم صارت لها سيطرة على مصر في عصر الخديو إسماعيل... فباتت بلادنا تُحكم بأوامر صادرة من مجالس وزراء باريس ولندن، وصار وزراؤنا خاضعين لأوروبا التي استخدمت هذه السيطرة دائمًا ضد مصر. وذكر أنها تفعل ذلك لتأمين مصالح الأوروبيين في مصر، وحتى إن بدا هذا حقًّا مشروعًا، فإنه ينتقدها لأنها لم تقف عند هذا الحد، ولخرقها لقواعد العدالة والقانون في علاقتها ببلادنا. ووصف القنصليات الأوروبية في مصر بأنها ممالك مستقلة كل الاستقلال، تمتد سلطتها ليس فقط على مواطني بلادها، بل إلى عدد كبير من الرعايا المصريين أو الأتراك الذين يستظلون بحمايتها، فلا تستطيع أن تمتد إليهم يد الحكومة المصرية لأنهم تابعون للسلطة المباشرة لهذه القنصليات. إن مصر تحمي أرواحهم وممتلكاتهم، وتحسن معاملتهم، وتحقق مطالبهم التي لا تنتهي، وقد يتدخل القنصل لفرض مطالبه، بينما لا تملك مصر الحق في أن تطلب إلى هؤلاء القناصل أن يحترموا قوانينها.

وذكر قاسم أن أوروبا تتكتل ضدنا لو قدمنا أحد الأوروبيين من مرتكبي الجرائم إلى المحاكم المصرية أو المختلطة أو الأهلية، أو لو أننا مارسنا ضغطًا على الأوروبيين لدفع أي ضريبة، أو عدَّلنا التعريفة الجمركية لحماية إنتاج أو صناعة وطنية، فكيف تستطيع مصر أن تسير وقد شدت أقدامها في أغلال ثقيلة؟ وتساءل:

> كيف نستطيع ضمان الأمن والنظام والرخاء في بلادنا بينما تعترض أوروبا طريق مبادراتنا وقراراتنا وأفكارنا؟ وكيف يستطيع المصريون أن يتهيأوا لكي تكون مصر للمصريين في حين أن أوروبا القوية تريد أن تكون مصر للأوروبيين... هل هناك حق أو حدثٌ يجيز هذه العدوانية المتصلة؟ هل يستحق شعب رقيق متسامح لا يعادي أجنبيًّا ولا يتصف بالتعصب، ويحب أوروبا وحضارتها

في صدق وإخلاص أن تساء مكافأته؟ أليس من السهل التوفيق بين مصالح الأوروبيين والمصريين؟ أما آن لأوروبا أن تدرك أن المصريين عانوا وما زالوا يعانون بسببها، وأن العدالة تفرض عليها إصلاح ما أفسدته. لقد كانت أوروبا هي العقبة الوحيدة الكبرى التي نحاربها من أجل استعادة مكانتنا في العالم. وما أجدر أوروبا القرن التاسع عشر، عصر العلم، أن تتبنى سياسة وحيدة هي سياسة التقدم والنور في كل شيء ومع جميع الناس(٢١٢).

* * *

لقد وصف قاسم حكومات مصر بأنها كانت حكومات جاهلة وقاسية، وبعد أن أنقذها من نعاسها الثقيل رجل عظيم منذ نصف قرن (يقصد محمد علي) وأذاقها رحيق العلوم، من يومها وهي مقبلة على التعليم، تتطلع إلى مستقبل مشرق تشير نحوه، لكنها شهدت أميرًا أفلسها (يقصد إسماعيل)، وثورة ألقت بها في الفوضى عامين. ومع ذلك فمنذ ثورة عرابي والشعب المصري بدأ يعي قدره وكرامته، وقد تفتَّح فكره، وأخذ يهتم بالمسائل العامة للدولة، يقيِّمها ويصدر حكمه عليها. كتب قاسم عن تقرير اللورد «دوفرين»، الذي أعده عام ١٨٨٣ ليصور فيه نظامًا لحكم مصر بعد احتلالها، فذكر أنه أشار في التقرير بضرورة إنجاز عدد من الإصلاحات، وأن أغلبها تقرر بالفعل، منها تأسيس مجلس تشريعي وإنشاء محاكم جديدة، وبرر مطلبه بالمجلس المذكور بأن «المجتمعات الشرقية التي تعاني من الاستبداد وبشاعته، يجب ألا تنسى أن الدين الإسلامي قائم على مبادئ ديمقراطية، وأن مصر عرفت مجالس بجانب السلطة العليا منذ عهد بعيد، حتى لقد عرف سكان الريف مبدأ الانتخابات».

وأضاف قاسم:

إن عشر سنوات مضت منذ كتب «دوفرين» تقريره، وليس من المبالغة أن نؤكد أن كلماته، التي أملتها عليه عواطفه النبيلة، قد تحققت واحدة تلو الأخرى، وأن المجلس التشريعي اكتسب اليوم ثقة كبيرة، حتى إن قادتنا يستلهمونه أفكارهم. كما باتت كثرة من المعتدلين المصريين، وأنا واحد منهم، [كان محمد عبده عضوًا في مجلس شورى القوانين] ترى أن هذه السنوات العشر [١٨٨٣-١٨٩٣] تمثل تدريبًا كافيًا، وأن مصر بعد أُلْفتها للتمثيل القومي قد أصبحت جديرة بأن يكون لها مجلس نواب لا يكون استشاريًّا فقط. لقد نضجت مصر بما يتيح لها

عمل هذا الإصلاح، غير أننا نود بالطبع نظامًا تكون الغلبة فيه للمعرفة الواعية، لا للحكم العددي.

أما المحاكم الوطنية [يقصد الإصلاح القضائي في عهد الاحتلال] فمن المؤكد أن نتائجها قد فاقت ما توقعه «دوفرين»، وقد تم، في الساعة التي أكتب فيها هذه السطور، فصل ثلثَي الكتَبة القضائيين الجهلة، واستُبدلوا بآخرين من أهل المهنة المدربين، يشهد المحامون ورجال القضاء الأوروبيون الذين تعاملوا معها بقيمتها الحقيقية. إنني أستمع إليهم كل يوم وهم يكررون أن التقدم الذي تحقق مثير للدهشة، وقد قال لي يومًا أحد أصدقائي الأوروبيين وهو يشغل وظيفة مهمة في الحقانية: «أعترف لك أنني لا أرى ضرورة لبقائنا بعد ذلك»[٢١٣].

لقد ذكر قاسم أن اللورد «كرومر» وهو يكتب في تقاريره السنوية إلى حكومته عن مصر، سجل من دون شك تقييمًا قاسيًا، لكنه في الوقت نفسه اعترف فيها بكل وضوح بحدوث تقدم، وتنبأ بمستقبل أفضل، وذلك على الرغم من أن لديه من الأسباب ما يجعله أقل حيدة وإنصافًا. وأضاف قاسم أن مصر اليوم (١٨٩٤) تمر بتجربة حاسمة ونافعة للشرق كله، إنها تمر بمرحلة تحول كامل، حيث شهدت إصلاحات كبرى في المجالين الاجتماعي والسياسي، وأصبحت لها حكومة ليبرالية تقدمية، ونظام قضائي عادل، وباتت الحرية والمساواة أمام القانون كاملتين حقًّا وواقعًا، وازدهر الوضع الاقتصادي، وانتظمت الإدارات الحكومية على النسق الأوروبي. وازدهرت الزراعة بفضل نظام الري، وأصبح وضع الفلاح مقبولًا، على الرغم من أنه لا يزال يعاني ثقل الضرائب وينتظر تحسن وضعه. وهبت على البلاد أنسام العلم، فأخذ الناس يتسابقون رغبة في التزود بالمعارف والثقافة، وهم يدركون أن هذا هو السبيل الممكن الوحيد من أجل النهضة[٢١٤].

كان قاسم متفائلًا بما تم، فكتب:

لقد بدأت مصر تنتظم في طريق الحضارة، بعد أن ظهرت حاجتها إلى أن تتحضر وأن تجري إصلاحات واسعة، لا في أخلاقها ولا في عقيدتها الدينية، وهما في نظر من لم يدرسهما من أقوى عوامل التقدم، وإنما في أن تضع العلم والحقيقة مكان الجهل والخرافة.

لقد عبَّر عن اعترافه بما تم من خطوات، لكنه تساءل في قلق: «هل ستواصل مصر مسيرتها نحو التقدم؟»، وعندما أشار إلى سيطرة إنجلترا على مصر، ذكر أن

بلاده لم تبلغ من الوعي ما يتيح لها الوقوف في وجه الاعتداءات المختلفة التي يمكن أن تعرقل مسيرتها، ليخلص إلى أننا يجب أن نحمِّل إنجلترا مسؤولية مستقبل مصر. لقد بدا له آنذاك أن مصر خرجت من جمودها، وتبذل كل ما تستطيع لتسرع مسيرتها، وشعبها لديه الرغبة الواعية في السير بإخلاص في طريق الحضارة، يعرف أسباب السير ووجهته، أليس هذا هو معيار التقدم؟ ليس إدراك المرء لحقوقه إلا المرحلة الأولى والصعبة في المراحل التي تخطتها الأمم التي تحضرت، فإذا عرف المرء حقوقه فقد أوشك على المطالبة بها، ثم لا يلبث أن يطالب بحقوق جديدة، كما تفعل الشعوب الأوروبية في أيامنا هذه(٢١٥).

* * *

كانت الخطوة التالية لقاسم بعد أن نشر كتابه في الرد على «داركور»، أن شرع يكتب سلسلة من المقالات، يتأمل ويدرس فيها أحوال مجتمعه ووطنه بحثًا عن أسباب تخلفه. لقد رد على الدوق ردودًا حاسمة ومهمة، حسبما اقتضاه شعوره الوطني والديني. وإن كان وهو يرد يعترف بعيوب بني وطنه، تلك المسألة التي امتلكت عليه تفكيره في الفترة ما بين صدور الكتاب وبين إصداره كتابيه «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة»، أي خلال الفترة ما بين ١٨٩٥ و١٨٩٨، لذلك عكف على تسجيل تأملاته في أسباب انحطاط وضعف وطنه ونتائجها، ونشر نتائج فكره في سلسلة من المقالات في صحيفة «المؤيد» تحت عنوان «أسباب ونتائج» و«أخلاق ومواعظ»، لم يشأ أن يوقعها باسمه، ربما لأنه انتقد الجهاز الحكومي في زمنه وهو أحد العاملين فيه، أو ربما لطبيعته الخاصة الخجول، واعتمادًا على أن كثيرًا من قراء الصحيفة لا يجهلونه. وحتى عندما صدرت هذه المقالات في كتيب عام ١٨٩٨، كُتب على غلافه أنه لـ«فاضل مصري»، وإن طبع بعد ذلك باسمه عام ١٩١٣. المهم أنه تناول في هذه المقالات عددًا من القضايا الإصلاحية في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والإدارية، على نحو ما أشرنا.

بدأ قاسم مقالاته الجديدة بالتنبيه إلى الآية الكريمة «إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ»، وإلى أن هذه الآية هي أساس لقانون الوجود، وأنها تظهر كيف

توافقت شريعتنا مع العلم، وأن حال الأمة لا يتغير بالصدفة، وإنما بتغير ما بنفس تلك الأمة، وعلى من يريد إصلاح أمتنا من رجال الحكومة وأبنائها أن يكشفوا الستار عن عيوبها جميعًا، مهما كانت مُرة المذاق أو مخجلة، وأنه شرع يكتب في مقالاته «باحثًا في حالتنا الحاضرة، لا من جهة السياسة، فإني لست مشتغلًا بها، إلا من حيث كوني مصريًّا أحب الوقوف على الحوادث التي تجري في وطني، وللسياسة الآن رجال قائمون بخدمتها»، وأنه أراد أن يبحث في الأمور الاقتصادية، وأمور التربية والعوائد والدين، مستهدفًا الوصول إلى الحقيقة، لأنها وحدها تحتوي على البذور الجيدة التي تنمو وتثمر(٢١٦).

وفي حديثه عن الوضع الاقتصادي، استشهد قاسم بقول أحد السياسيين المشهورين: «أعطني مالية حسنة، أعطك سياسة حسنة». وكانت عين قاسم على أوضاع مصر المالية في أواخر القرن التاسع عشر، وتعجب من أن عامة الناس يقولون إن مصر أم الدنيا، ولكنها إذا قورنت بمدن البلاد الأخرى، كلندن وباريس وهامبورج، فالأصح أن نسميها «خادمة الدنيا»، ولو وضعت إلى جانب هذه المدن لظهرت في حالة فقر محزنة. لقد اعتنت كل أمم أوروبا بالمسائل الاقتصادية كل الاعتناء، فأنشأت نظارة للتجارة والصناعة (لم يقدر لمصر أن يكون لها وزارة تحمل هذا الاسم إلا عام ١٩٣٥)، وأكثرت من إنشاء المدارس التجارية والصناعية، وتهافتت على وسائل الاستعمار والمنافسة، ونحن معشر المصريين نتفرج على ميدان التنافس وكأننا من كوكب آخر. والحقيقة أننا موضع تنازعهم، نحن اللقمة الدسمة التي يريد كل منهما ـ إنجلترا وألمانيا ـ أن يبتلعها. وينبه قاسم بني وطنه بأن ثروات الأمم نتيجة عمل أصحابها، الذين يفكرون ليل نهار ويعتمدون على أنفسهم، ويذكرهم بالآية الكريمة «وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ». وخلص إلى حقيقة مهمة ارتبطت بما قاله: «إن الاستقلال في المعيشة مقدمة لاستقلال الوطن»، وذكر أن الحكومة إذا قررت ألا تعين أحدًا في وظائفها، فهل يموت المصريون جوعًا؟ وضرب أمثلة بالأجانب الذين يأتون إلى بلادنا لا يملكون شيئًا ويبدأون في التكسب من حرفة صغيرة، وينمون ثرواتهم بشكل كبير. وعبَّر قاسم عن أمنيته بأن يرى أهل بلاده لا يعتمدون على الحكومة،

بل يستقلون في معيشتهم، فكان ممن يؤمنون بتقليص دور الدولة، وبحق الأفراد في ممارسة النشاط الاقتصادي بحرية.

لقد فسر قاسم أسباب تدهور الوضع الاقتصادي في مصر، وانتشار فكرة أن كل فرد يريد أن يكون أغنى الناس من دون فكر ولا تعب، فأرجع ذلك إلى سببين، أولهما سوء معاملة الحكومات السابقة للمصريين، لأنها بظلمها أضاعت ثقتهم بها، ففقدوا ملكة الإقدام على العمل والمخاطرة؛ ثم سوء التربية وعدم تشغيل الجسم، والجلوس ساعات وأيامًا على المقاعد والمصاطب، وعدم استعمال المخ، والتمسك بالأقوال والأمثال المثبطة للهمم، «فغشيتنا جهالة تتفق مع كسلنا وخمولنا، وتشربتها أرواحنا وعقولنا... فينشأ الشاب مطبوعًا على التوكل على الله ثم على الحكومة»، وعلل ذلك بسوء تربية الأولاد، فمن جمع ثروة اعتنى بجمعها ولم يعتنِ بتربية أولاده[٢١٧].

ومن هذه النقطة كتب قاسم عن التربية باهتمام بالغ، فعرَّفها بأنها تنمية القوى المودعة في الإنسان الناطق والحيوان الأعجم. وكان مؤمنًا بالعقلانية وبمذهب الارتقاء، فذكر أن التغير والتحول، والحركة المستمرة إلى الترقي هي قانون الحياة الإنسانية التي خلقها الله، ووهبها أعظم وسائل الارتقاء وهو العقل. وبهذا القانون خرج الإنسان من المعيشة البهيمية إلى الرقي، ولم يزَل صاعدًا مرتقيًا من دور إلى دور حتى وصل إلى هذه المدنية الجميلة التي جعلته سيد الكون وأشرف المخلوقات. وأكد أن الإنسان لم ينَل هذه المرتبة إلا بتربية نفسه، والتربية هي التي أنتجت الرجال الذين نشاهدهم متحلين بمزايا الاستقامة والصدق والكرم والشجاعة والشفقة، وحب الوطن واحترام الحق والدفاع عن الحقيقة والخضوع للواجب، وبذل النفس والمال في خدمة العلم والدين والجامعة الوطنية. والتربية هي التي أنتجت أيضًا رجال أوروبا الذين نقول عنهم، عندما يفيض إعجابنا بهم ونريد أن نسلي أنفسنا بما يخفف تبكيت الضمير: «إنهم أخذوا كل فضائلهم عنا وعن ديننا وعملوا بها».

ويميز قاسم بين التعليم والتربية، فيعيب على المصري اعتقاده بأنه متى وضع ابنه في المدرسة، بحيث يتعلم فيها ما كان يجهله من العلوم، فقد أحسن تربيته، مع

أن التعليم هو أقل فروع التربية شأنًا وفائدة، فالتعليم لا يفيد إذا لم يكن مصحوبًا بتربية قوية. إن تربية الروح تكون بتعويد الطفل فهم أن هذا الطيب طيب وذاك الخبيث خبيث، وأن يعمل الطيب ويتجنب الخبيث ما استطاع. والتربية بهذا المعنى لا تُكتسب في المدارس، أو من قراءة قواعد علمية وحفظها، بل تجب ممارستها مع الطفل من يوم أن يعي الخطاب ويفهم الكلام، وإن إصلاح الإنسان لا يكون إلا بالتربية، والتربية لا تكون إلا بالعائلة، ولذلك اعتبرت العائلة أساس كل جامعة.

أما عن أسس التربية الشريفة، فقد ذكر أن أول أساس تقوم عليه هو الأساس الديني، الذي يمثل الكمال الحقيقي، ومن هنا فإن غرس بذور محبته في نفس الطفل يوجه حركاته وسكناته نحو الكمال في كل شيء، ويرى أن التعليم في المدارس لا يعوِّد الطفل على محبة دينه ليصبح رجلًا يملك في عقله روحًا كبيرة ونفسًا مترفعة. وكذلك طلبة العلم الذين قصروا تعلمهم على ما يلقى في الأزهر الشريف من العلوم الدينية وما يتبعها، فتعودوا أن يتلقوا أحكام الشريعة كعلم يجب حفظه، مهملين كل ما يُنتج تولد الإحساس الديني الحقيقي وينميه. أما الأساس الثاني للتربية فهو الإحساس الوطني، وهو يتولد عند الطفل من الحديث والقراءة والإحاطة بكل ما يعلي شأن الوطن، وتعويده النظر إليه كشيء محترم، جليل ومقدس، وإنه وحده ليس لعمله قيمة ولا لوجوده اعتبار ذاتي، بينما يُعَد بأمته قوة عظيمة. أما الأساس الثالث فهو مراقبة الوازع النفسي، أي الضمير، وهو ما يسميه الأوروبيون «المحكمة الباطنية التي يحاكم الإنسان نفسه أمامها».

وقد بلور قاسم عيوب التربية في مصر، التي تتمثل في حب النفس أو الأثرة، وذكر أن ذلك تولَّد نتيجة للحكومات الاستبدادية الماضية، والاستبداد أصل كل فساد في الأخلاق، وتتمثل أيضًا في الكسل في أعمالنا وأقوالنا وأفكارنا وجميع أطوار حياتنا. فالمصري إذا أتم دروسه وأخذ شهادته وانخرط في سلك موظفي الحكومة طوى الكتب وهجر التعليم، ولم يعُد مستعدًّا إلا لنيل وظائف سامية ومراتب عالية، وهذا عكس ما يفعله أبناء الأمم الأخرى، الذين يجهدون أنفسهم، بعد انتهاء الدراسة، لإتقان العلوم والفنون التي تخصصوا فيها، يعلمون أن العلم لا يقف عند حد وأنه في تقدم مستمر.

وتحدث قاسم عن الاحترام باعتباره محك التربية، وأهم ما يحفظ الأمة ويرفع شأنها، هو احترام جملة أمورها الجوهرية، مثل الدين والوطن والسلطة العمومية والعائلة والعلم والفضيلة وكل عمل شريف أو جميل أو نافع، فذكر:

> ونحن معشر المصريين، ويا للأسف! لا نحترم وطننا ولا نعرفه، وكثيرًا ما نتكلم عنه بالاستخفاف والاحتقار... فنرى الأشخاص الذين ولدوا فيه من آباء ولدوا فيه بعد ترك أجدادهم بلادهم، ولم يبقَ لهم أمل في العودة إليها، يجتهدون دائمًا ليثبتوا أنهم من أصل تركي أو سوري أو غربي، ولا يكادون يعترفون ـ خصوصًا أمام الأجانب ـ أنهم من أبناء البلاد التي يرتعون في خيراتها ويعيشون في نعيمها... وبديهي أن المصريين لو كانوا يحترمون وطنهم لما تجاسر أحد على تبرئة نفسه من الانتماء إليه.

ورأى أنه يجب علينا انتقاد عيوبنا بأنفسنا حتى لا نغفل عن تلافيها، ويجب علينا نشرها ـ كما يفعل هو في هذه الجريدة ـ ولا يباح لإنسان يحترم نفسه أن يخجل من وطنه، ولا أن يغضب عليه. وعن موقف المصريين من «السلطة العمومية»، أي الدولة أو السلطة الحاكمة، ذكر:

> إننا ما عهدنا لها احترامًا في نفوسنا، لا في الماضي ولا في الحال، إذ في الماضي كان المصريون يخشونها ويرهبونها أشد الرهبة، حيث كانت تعاملهم بالظلم والقسوة. واليوم إذا اعتدل مبدأ السلطة، انقلب الخوف، بناءً على رد فعل طبيعي وبمحرضات أخرى، إلى استخفاف، وكلاهما بعيد عن الاحترام الذي يلزم أن يكون متبادلًا بين الهيئتين الحاكمة والمحكومة[٢١٨].

وانتقل قاسم من الحديث عن التربية والاحترام إلى التأكيد على أهمية احترام العائلة، ودور الأمهات في التربية، وكانت هذه هي المناسبة الثانية التي تحدث فيها عن المرأة، بعد الفصل الذي كتبه عنها في رده على الدوق «داركور»، الذي برر فيه وضع المرأة وأبرز فيه شأنها عن المرأة الأوروبية، فتحدث هنا ـ للمصريين ـ عن دور الأمهات في التربية، وذكر أن الأم في بلادنا مجردة من التربية، العقلية والأدبية، ومن هنا كان تأثيرها في الأولاد سيئًا. إن حالة الأمهات لا يمكن السكوت عليها والاستمرار في قبولها، فهي لا تناسب الوقت ولا تتفق مع ضالتنا التي ننشدها، ليس بين الأمهات إلا عدد قليل جدًا يعرف القراءة والكتابة، وليس هناك واحدة

لها إلمام، ولو سطحيًّا، بمقدمات أي علم أو فن، وهي فوق هذا جاهلة بأحوال الدنيا كلها، ولا تدري شيئًا عن المعاملات أو التجارة، ولا عن نظم وقوانين البلاد التي تسكنها. هي طفل كبير، لا تزيد على ولدها الصغير من جهة العقل ولا من جهة العواطف، ولا تختلف عنه إلا فيما ينتج حتمًا من اختلاف السن بينهما، فإذا أردنا أن نحصل على أمهات محترمات يلدن رجالًا ينفعون أنفسهم وأوطانهم، فما علينا إلا أن نبادر بتربية البنات، ونصرف في سبيلها أكثر مما نفعل، أو على الأقل مثلما نفعل في تربية أولادنا»[٢١٩]. وكانت هذه الأفكار مقدمة لما كتبه عن المرأة في كتابيه فيما بعد.

وفي مقالاته «أخلاق ومواعظ» قدم قاسم نقدًا اجتماعيًّا مهمًّا لكبار الموظفين وصغارهم، ولأرباب المعاشات، فذكر أنه مع حدوث نهضة حقيقية استعدت فيها العقول للبحث عن الحقيقة المطلقة، علمية كانت أو أدبية أو سياسية، ونمت القوة المدركة قليلًا: «أقول والحزن يملأ قلبي: إن أخلاق الموظفين، وعلى الخصوص الكبار منهم، لم تتقدم عن ذي قبل، بل تقهقرت... وفلان بك يظن أن علم السياسة هو غش الناس بكل وسيلة»، وتساءل: «أيحب الناس من يغشهم دائمًا؟ أم أن قوة التمييز لا تزال ضعيفة فيهم؟». وتحدث عن الموظف الذي يردد دائمًا: «أنا مالي»، والذي ينتشر أمثاله كالذباب في مصالح الحكومة بكثرة، ولا يفعل شيئًا في وظيفته سوى أنه مصمم ألا يفعل شيئًا، ولو سألته لماذا ترك مسألة مهمة أو لماذا لم يعارض في أمر كان من الواجب أن يعارض فيه، أجابك: «ماذا أصنع؟ الإنجليز، الخديو، النظارة»، فالموظف «أنا مالي» هذا هو الفشَّار الذي يُفهمك أنه قال وعمل ما يجب أن يعمل. وضرب قاسم أمثلة بما سماه «الموظف الغاش بوطنيته»، فذكر أن أكبر أعداء مصر هم المصريون الذين نسوا واجباتهم نحو وطنهم، واعتبروا أن الوظائف ما خلقت إلا لتخدمهم، لا لكي يخدموها، وتساءل: «لماذا يعتبر هذا الموظف أن منفعته الخصوصية تلزم أن تكون في جميع الأحوال مضادة للمنفعة العمومية؟».

وفي حديثه عن «الموظف السياسي» ذكر أنه إذا كان المقصود بالسياسة «الدأب على ارتكاب الأشياء الدنيئة»، كما عرَّفها الكاردينال «ريشليو» (رئيس وزراء فرنسا

في عهد «لويس الثالث عشر»)، فذلك الموظف جدير بأن يسمى سياسيًا، لأنه ماهر في فن المداهنة، واستمالة الخواطر، واختلاس الثقة، والدخول في مودة ولاة الأمور ومعرفة أسرارهم لتكون سلاحًا يستعمله عند الحاجة إلى قضاء مآربه. يقول ما لا يعتقد، ويعتقد ما لا يقول. أما مبدأه فهو عدم المبدأ: كان عرابيًّا مع عرابي عندما كان رجل الساعة، فلما بدأ نجمه في السقوط، تحول عنه وأنكر معرفته، ثم كان أول من غنَّى للخديو سيد البلاد. لكنه لما رأى قدم الإنجليز تثْبُت بعد الاحتلال، وسلطتهم تزداد يومًا بعد يوم، انحاز إلى صفهم، وأرشدهم، وقدم لهم قوائم بأسماء المشبوهين! ولما رأى قوة مركز مولانا عباس على أثر توليه، وصار أول عامل في إدارة البلاد، أخذ يقدح في الإنجليز من ورائهم، ويهجو أعمالهم. وفي النهاية وصف قاسم سياسته بأنها أشبه بحيل الأراجوز، تجري في أوقات صعبة، تنتقل فيها البلاد من حالتها إلى حالة تستدعي رجالًا يفهمون منافع الوطن الحقيقية الدائمة، ويشيدون آراءهم وأعمالهم على العلم لا على الحيل[٢٢٠].

٣

قاسم مفكر التحررية

أشرنا إلى أن قضية تحرير المرأة لقيت اهتمامًا كبيرًا من الكُتاب والمفكرين والمثقفين بما لا يحتاج إلى مزيد من الدراسة، ولذلك آثرنا أن تنصب دراستنا هذه على فكر قاسم في فترة التأسيس، أي منذ عام ١٨٩٤ وحتى صدور كتابيه «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» في مفترق القرنين، واستهدفنا استجلاء مكنون أفكاره ومجمل عناصرها، التي شكلت أساس مشروعه التنويري الأكبر ـ والذي تضمن، بامتداداته، أفكاره عن تحرير المرأة بطبيعة الحال ـ فقد كانت قضيته الكبرى هي تحرير المجتمع المصري وتفكيره من الخرافات والجهل، والتفكير الغيبي، والعادات المتخلفة التي رانت على عقول وطبائع أبنائه، وذلك بتعرية هذه العيوب ونقدها؛ تمهيدًا للدفع به نحو الحداثة والاستنارة والتقدم، استنادًا إلى قيم الدين الصحيح، والعقل السليم، والعلم، والتعليم الحديث، وتحقيق حرية المواطنين ـ

رجالًا ونساءً ـ واستقلالهم، لأن ذلك هو الطريق المتاح والممكن، والضروري لتحقيق استقلال الوطن وتحريره، سواء من استبداد السلطة الحاكمة والجهاز الحكومي، أو من الاحتلال البريطاني وامتيازات الدول الأجنبية. وعلى هذا فإن قضية تحرير المرأة من حجابها المتوارث وأسلوب حياتها، وتعليمها بكل درجات التعليم، واشتغالها بكل ما تستطيع أن تعمل فيه، كل هذا لم يكن إلا وجهًا من وجوه قضية أكبر وأعم، وهي قضية تحرير المجتمع والوطن، وتحقيق جدارته بالاستقلال.

كانت الحرية قضية أساسية في فكر قاسم، برزت في كتاباته على نحو كبير، حرية العقل والإرادة والعمل، للأفراد والمجتمع والوطن. فكتب:

> الحرية هي قاعدة ترقي النوع الإنساني ومعراجه إلى السعادة، لذلك عدتها الأمم التي أدركت سر النجاح من أنفس حقوق الإنسان... والمقصود من الحرية هنا هو استقلال الإنسان في فكره وإرادته وعمله، متى كان واقفًا عند حدود الشرائع محافظًا على الآداب، وعدم خضوعه بعد ذلك في شيء لإرادة غيره. اللهم إلا في أحوال مستثناة كالجنون والطفولية، كما أن الضغط على الأطفال مميت لعزائمهم، لذا ينصح علماء التربية بتركهم يتصرفون بحرية، وعلى الوالدين الإرشاد والنصح[٢٢١].

وقد ربط قاسم أمين بين حرية المرأة وتمدُّنها، فصور كيف أخذت النساء، في البلاد التي بلغت درجة عظيمة من التمدن، يرتفعن شيئًا فشيئًا من الانحطاط، بعد أن أدركت جدارتها بالاستقلال، وصارت تبحث عن وسائل نيله. وذكر أن الشرع الإسلامي سبق كل شريعة سواه في تقرير مساواة المرأة بالرجل، فأعلن حريتها واستقلالها يوم كانت في حضيض الانحطاط عند كل الأمم، واعتبر لها كفاءة شرعية لا تنقص عن كفاءة الرجل في جميع الأحوال المدنية.

والحرية في نظره تدفع الإنسان إلى البحث عن الحقيقة، التي هي ضالة الإنسان في العالم، والتي يجب عليه أن يسعى إليها، هي الكنز الذي أودع الله فيه كل آمال الإنسان، هي مشرق النور والسعادة، لأنها الوسيلة الوحيدة لوصول الإنسان إلى كمال العقل والنفس. والنساء مثل الرجال في معرفة الحقيقة، وفي اكتساب عقل يحكم على نفوسهن، ويرشدهن في الحياة إلى الأعمال الطيبة النافعة[٢٢٢]. وخلص إلى أن إلزام النساء بالاحتجاب هو أقسى وأفظع أشكال الاستعباد، وأن

الأسباب التي يبني عليها كُتابنا في الحجر على حرية النساء، هي عين الأسباب التي انتحلتها الحكومات الشرقية لحرمان أبنائها من حرية القول والكتابة والعمل، وهي التي أغرت متأخري المسلمين بقفل باب الاجتهاد في التوفيق بين أحكام الدين وحاجات الأمم على اختلاف الأمصار والأعصار، مع عدم الخروج عن الأصول العامة التي قررها الكتاب والسنة الصحيحة. وذكر ـ في رده على «داركور» ـ أن حرية الإنسان ثابتة في القرآن بطريقة حاسمة[٢٢٣].

والحرية عنده تقتضي من المصريين همة وصدقًا وعزيمة في طلب سعادتهم، والسعي إلى خلاصهم ونجاتهم من التهلكة، فعليهم أن يعتمدوا على أنفسهم في إصلاح أنفسهم، ولا يضيعوا أوقاتهم في أماني باطلة يلتمسون تحقيقها من حكوماتهم، التي لا تستطيع أن تعمل لهم إلا قليلًا، ومن هنا طالب قاسم المصريين بألا ينتظروا وظائفها، وأن يقيموا مشروعاتهم الخاصة بأنفسهم، وأن يغامروا لاكتشاف المجهول. وكتب في مقالاته «أسباب ونتائج» أن الاستقلال في المعيشة مقدمة لاستقلال الوطن، كما سبق أن ذكرنا[٢٢٤]. فالحرية عنده لا تتجزأ، عند الرجال والنساء على حد سواء، وفي كل المجالات في السياسة والمجتمع والاقتصاد. وسبق أن أوضحنا أنه من أنصار الاقتصاد الحر، وحق الإنسان في البحث عن الثروة والغنى بإقامة المشروعات الخاصة الجديدة، كما يفعل الأجانب في بلادنا، وكان مطمئنًّا إلى أن الزكاة التي فرضها الإسلام كفيلة بتحقيق العدل الاجتماعي، والحيلولة دون تغول الرأسمالية.

قوة العقل وقوة العلم

كان قاسم مؤمنًا بالعقلانية إيمانًا راسخًا، فالعقل هو أداة الفكر، والفكر هو السبيل إلى الإصلاح والاستنارة والتقدم. وقد كتب:

> أهملنا خدمة عقولنا حتى أصبحت كالأرض البائرة، التي لا يصلح فيها نبات، حتى مال بنا الكسل إلى معاداة كل فكر صالح مما يعده أهل الوقت حديثًا غير مألوف، سواء كان من السنن الصالحة الأولى أو قضت به المصالح في هذه الأزمنة... وكثيرًا ما يقذف ضعيف القوة في الجدل بكلمة «تلك بدعة في الإسلام»، وما يرمي بها إلا للتخلص من مشقة الفهم أو عناء العمل في البحث.

وتساءل مستنكرًا:

> لِمَ يعتقد المسلم أن عوائده لا تتبدل ولا تتغير، وأنه يلزمه أن يحافظ عليها إلى الأبد؟ أيقدر المسلم على مخالفة سنة الله في خلقه، إذ جعل التغيير شرط الحياة والتقدم، والوقوف والجمود مقترنين بالموت والتأخر؟ من ذا الذي يمكنه أن يتصور أن العوائد لا تتغير بعد أن يعلم أنها ثمرة من ثمرات عقل الإنسان تختلف باختلاف الأماكن والأزمان؟ إن لكل أمة في كل مدة من الزمن عوائد وآدابًا خاصة بها موافقة لحالتها العقلية، وتلك العوائد تتغير دائمًا تغيرًا غير محسوس تحت سلطان الأقاليم والوراثة والمخالطات والاختراعات العلمية والعقائد والنظامات السياسية... وأن كل حركة من حركات العقل نحو التقدم يتبعها حتمًا أثر يناسبها في العادات والآداب... إن العادات تتغلب دائمًا على غيرها من العوامل والمؤثرات حتى على الشرائع... وقد تتغلب العادات على الدين نفسه فتفسده وتمسخه.

كان قاسم مؤمنًا بقانون «التزاحم في الحياة» كما سماه «داروين»، لكنه رآه هو بمفهومه الديني فطرة الله التي فطر عليها جميع الأنواع، وأودعها فيها لتعدها للترقي في درجات الكمال، فما ضعف منها عند التزاحم اضمحل ونبذه الوجود، وما قوي عند التغالب أظفره الله بالنصر المبين. ولا سبيل للنجاة من الاضمحلال والفناء إلا طريق واحد، هو أن تستعد الأمة لهذا القتال، فتستجمع من القوة ما يساوي القوة التي تهاجمها، خصوصًا تلك القوة المعنوية، وهي قوة العقل والعلم التي هي أساس كل قوة سواها، فإذا تعلمت الأمة كما يتعلم مزاحموها، وسلكت في التربية مسالكهم، وأخذت في الأعمال مآخذهم، أمكنها أن تعيش بجانبهم، بل تيسر لها أن تغلبهم فتستأثر بالخير دونهم، لأن البلاد بلادها وأرضها أبر بها من الغريب، وأبناؤها أقدر على المعيشة فيها.

افتتح قاسم كتابه «المرأة الجديدة» بتعريفها بأنها ثمرة من ثمرات التمدن الحديث، وأنها ظهرت في الغرب على أثر الاكتشافات العلمية، التي حررت العقل الإنساني من سلطة الأوهام والظنون والخرافات، وسلمته قيادة نفسه، ورسمت له الطريق الذي يجب أن يسلكه، فأخذ العلم يبحث في كل شيء، وينتقد كل رأي، ولا يسلم إلا إذا قام الدليل على ما فيه المنفعة العامة. وانتهى به ـ العقل ـ السعي إلى

أن أبطل سلطة رجال الكنيسة، وألغى امتيازات الأشراف، ووضع دستورًا للملوك والحكام، وأعتق الجنس الأسود من الرق، ثم أكمل عمله بأن نسخ معظم ما كان الرجال يرونه من مزاياهم التي يفضلون بها على النساء. وأوضح قاسم أن التربية العلمية لا تزال مفقودة في الشرق، والمحروم منها لا يسهل عليه أن يبني أحكامه على مقدمات صحيحة، لأن الجاهل يستمد حكمه من إحساسه، لا من عقله، فهو لا يستحسن الشيء لأنه مطابق للحق، وإنما يعتقد الشيء مطابقًا للحق لأنه يستحسنه، بخلاف من تعوَّد على الأبحاث العلمية، فإن عقله لا ينخدع بإحساسه، فإذا أراد أن يشتغل بمسألة طبيعية أو تاريخية جمع الحوادث التي تتعلق بها، ورتب الوقائع، واستنبط منها القاعدة التي يحكم بصحتها بناءً على ما حصَّل من المقدمات، حكمًا غير صادر إلا عن حب الحقيقة. هذا ما يفعله الغربيون عندما يبحثون في أحوال الشرقيين والمسلمين، فكتبوا عنهم كتبًا نفيسة، امتدحوا ما رأوه مستحقًّا للمدح، وقدحوا ما رأوه محلًّا للقدح، غير ناظرين إلا إلى تقرير الحق وإعلان الحقيقة. أما كُتابنا فقد وصف قاسم حكمهم بأنه تقوده الشهوات، ويقع تحت سلطة الإحساس والإلف والعادة، وإذا وجدتَ بينهم مخلصًا في القصد، طالبًا للحق ومجاهرًا به، كان نصيبه أن يتهم بالتجرد من الوطنية وبالعداوة للدين والملة[٢٢٥].

المدنية بين الدين والعلم

ذكر قاسم أن المدنية الإسلامية شيدت على أساسين: الأساس الديني، الذي كوَّن من القبائل العربية أمة واحدة خاضعة لحاكم واحد وشرع واحد، والأساس العلمي، الذي ارتقت به عقول الأمة الإسلامية وآدابها إلى الحد الذي كان في استطاعتها أن تصل إليه في ذلك العهد. ولكن لما كان العلم في تلك الأوقات في أول نشأته، وكانت أصوله ضربًا من الظنون لا يؤيِّد أكثرها بشيء من التجارب، كانت قوة العلم ضعيفة بجانب قوة الدين، فتغلب الفقهاء على رجال العلم، ووضعوهم تحت مراقبتهم، وزجوا بأنفسهم في المسائل العلمية وانتقدوها. وحيث إنهم لم يأتوا إليها من بابها، ولم يجهدوا أنفسهم في فهمها، أخذوا يؤولون الكتاب والأحاديث بتأويلات استنبطوا منها أدلة على فساد المذاهب

العلمية، وحملوا الناس على أن يسيئوا الظن بها، وما زالوا يطعنون على رجال العلم ويرمونهم بالزندقة والكفر حتى نفر الكل من دراسة العلم وهجروه، وانتهى بهم الحال جميعًا إلى الاعتقاد بأن العلوم جميعها باطلة إلا العلوم الدينية، بل غلوا في دينهم وشطوا في رأيهم حتى قالوا في العلوم الدينية نفسها إنها لا بد أن تقف عند حد لا يجوز لأحد أن يخالفه، وكأنهم رأوا من قواعد الدين أن تُسد أبواب فضل الله على أهله أجمعين.

وأوضح قاسم أن النزاع الذي قام بين أهل الدين وأهل العلم، وليس بين الدين والعلم، لم يكن خاصًا بالأمم الإسلامية، بل وقع عند الأمم الأوروبية، ولكن لما كانت هذه الأمم قد ورثت علوم اليونان والرومان والعرب، وكان وصول تلك العلوم إليها قرب تمام تكوينها، لم تحتَج أوروبا إلى زمن طويل لاكتشاف الأصول الحقيقية لتلك العلوم، فنالت منها في مائتَي سنة ما لم ينَله غيرها في مئات السنين، فتوالت الاكتشافات العلمية يجر بعضها بعضًا، فمنها اكتشاف قوانين الكون، وتحليل الضوء وسرعة سيره، وتكوُّن الأصوات وسرعتها وشكل اهتزازاتها، وعَلمت ماهية الحرارة، وكيفية تكوُّن الكرة الأرضية وحقيقة شكلها، وتقادم الأعصار عليها وعلى سكانها، وضروب الأطوار والتغيُّرات التي طرأت عليها، ثم عرفت قوانين الحياة، ووظائف الدورة الدموية والتنفس والهضم، وخصائص قوى الإدراك، وصححت وكملت أصول الكيمياء والطبيعة. ومن هذه الاكتشافات أخذ الكُتاب والفلاسفة ما دعت إليه الحاجة ليُعلموا الإنسان من أين أتى وإلى أين يذهب وما هو مستقبله، ووضعوا أساس العلوم الأدبية والاجتماعية والسياسية. وبكشف هذه الحقائق شيد العلم بناءً متينًا لا يمكن لعاقل أن يفكر في هدمه. ولهذا تغلب رجال العلم على رجال الدين في أوروبا بعد النزاع والجهاد، وانتهى الحال بأن صار للعلم سلطة يعترف بها الناس كافة.

وتساءل قاسم: إذا كان التمدن الإسلامي بدأ وانتهى قبل أن يُكشف الغطاء عن أصول العلوم، كما بيناه، فكيف يمكن أن نعتقد أن هذا التمدن كان «نموذج الكمال البشري»؟ يهمنا ألا نبخس أسلافنا حقهم، ولا ننقص من شأنهم، ولكن يهمنا مع ذلك ألا نغش أنفسنا بأن نتخيل أنهم وصلوا من التمدن إلى غاية من

الكمال ليس وراءها غاية. نحن طلاب حقيقة، إذا عثرنا عليها جاهرنا بها مهما تألم القراء من سماعها. ولذا يجب علينا أن نقول إنه يجب على كل مسلم أن يدرس التمدن الإسلامي ويقف على ظواهره وخفاياه، لأنه يحتوي على كثير من أصول حالتنا الحاضرة، وعليه أن يُعجب به لأنه عمل انتفعت به الإنسانية، وكملت به ما كان ناقصًا منها في بعض أدوارها. ولكن كثيرًا من ظواهر هذا التمدن لا يمكن أن يدخل في نظام معيشتنا الاجتماعية الحالية، فخَلص إلى أنه يجب علينا أن نلتفت إلى التمدن الإسلامي القديم ونرجع إليه، ولكن لا لننسخ منه صورة ونحتذي مثال ما كان سواء بسواء، بل لكي نزن ذلك التمدن بميزان العقل، ونتدبر أسباب ارتقاء الأمة الإسلامية وأسباب انحطاطها، ونستخلص من ذلك قاعدة يمكننا أن نقيم عليها بناءً ننتفع به اليوم وفيما يُقبل من الزمان. لقد وصف قاسم الذين يتباهون بالمدنية الإسلامية كلما تحدث الأوروبيون بعلومهم وفنونهم، ويفتخرون بالتمدن العربي في الأعصر الماضية كلما ذُكر التمدن الغربي الحديث، بأنهم كالعجوز التي تسلي نفسها، وقد وصلت إلى الشيخوخة، بتذكر جمالها مدة صباها(٢٢٦).

أما عن موقف الدين من السياسة فكتب قاسم أننا إذا دققنا في نظمنا السياسية فلن نجد عند أهل تلك العصور ما يستحق أن يسمى نظامًا، لأن شكل حكومتهم كان عبارة عن خليفة أو سلطان غير مقيد، يحكم بواسطة موظفين غير مقيدين، فكان الحاكم وعماله يجرون في إدارتهم على حسب إرادتهم، فإن كانوا صالحين رجعوا إلى أصول العدالة بقدر الإمكان، وإن كانوا غير ذلك خرجوا عن أصول العدالة وعاملوا الناس بالعسف، ولم يكن في النظام ما يردهم إلى أصول الشريعة. وربما يقال إن هذا الخليفة كان يولَّى بعد أن يبايعه أفراد الأمة، وإن هذا يدل على أن سلطة الخليفة مستمدة من الشعب الذي هو صاحب الأمر، ونحن لا ننكر هذا، ولكن هذه السلطة التي لا يتمتع بها الشعب إلا بعض دقائق هي سلطة لحظية، فالحقيقة أن الخليفة هو وحده صاحب الأمر، فهو الذي يعلن الحرب، ويعقد الصلح، ويقرر الضرائب، ويضع الأحكام، ويدير مصالح الأمة مستبدًّا برأيه، ولا يرى من الواجب عليه أن يشرك أحدًا في أمره.

وضرب قاسم مثلًا بالأمة اليونانية، التي وضعت نظمًا لحفظ مصالح الأمة وحريتها، وكانت لها جمعيات نيابية ومجالس سياسية تشترك بها مع الحكام في إدارة شؤونها، وتَعجَّب من أن أمراء المسلمين لم يفكروا في وضع قانون يبين الأعمال التي وجدوا أنها تستحق العقاب، ويحددوا العقوبات عليها، بل تركوا حق التعزير إلى الحاكم يتصرف فيه كيف يشاء، مع أن بيان الجرائم وعقوباتها من أوليات العدالة. والمتصفح لـ«مقدمة ابن خلدون»، وهو الكتاب الفرد الذي وضع في الأصول الاجتماعية عند المسلمين، سيرى أن الأصول التي اعتمد عليها لا يخلو معظمها من الخطأ، وسيندهش عندما يرى أن هذا الكتاب الذي وضع للبحث في المسائل الاجتماعية لم تذكر فيه كلمة واحدة في العائلة، التي هي أساس كل هيئة اجتماعية. ثم تساءل قاسم في استنكار: إذا كانت حالتهم السياسية هي كما ترى، فما الذي يطلب منا أن نستعيره منها؟ لم يفكر أحد من الحكام أو الفقهاء في وضع نظام يمنع انحلال روابط العائلة، وأقل ما كان يلزمهم لرفع هذا الخلل أن يقروا ـ مثلًا ـ أن إيقاع الطلاق وعقود الزواج والرجعة لا بد أن تكون أمام مأمور شرعي، حتى لا تبقى هذه الشؤون موضعًا للريب ومحلًّا للشبهة ومثارًا للنزاع، أين هذه الفوضى من النظم والقوانين التي وضعها الأوروبيون لتأكيد روابط الزوجية وعلاقات الأهلية؟ بل أين هي من القوانين اليونانية والرومانية التي لم تغفل في جميع أدوارها عن أهمية العائلة وشأنها في الهيئة الاجتماعية[٢٢٧]؟

كتب قاسم أمين عن استبداد النظام الحاكم وعينه على النظام في مصر، وهو يتحدث بشكل عام عن استبداد الحكومات، فذكر أن البلاد الإسلامية على اختلاف الأزمنة والأمكنة تجردت من النظم السياسية التي تحدد حقوق الحاكم والمحكوم، وتخول للمحكومين مطالبة الحكام بالوقوف عند الحدود المقررة لهم بمقتضى الشريعة والنظام، فأخذت حكوماتها الشكل الاستبدادي دائمًا، وكان للسلطان وأعوانه سلطة مطلقة، فحكموا كيف شاءوا، بلا قيد ولا استشارة ولا مراقبة. وأداروا مصالح الرعية من دون أن يكون لها صوت. لقد أثبتت التجربة أن السلطة غير المحدودة تغري بسوء الاستعمال، إذا لم تجد حدًّا تقف أمامه ورأيًا يناقشها

وهيئة تراقبها. ولهذا مضت القرون على الأمم الإسلامية وهي تحت حكم الاستبداد المطلق، وأساء حكامها في التصرف، وبالغوا في اتباع أهوائهم، واللعب بشؤون الرعية، بل لعبوا بشؤون الدين نفسه في أغلب الأزمنة، ولا يستثنى منهم إلا عدد قليل لا يكاد يُذكر. وإذا غلب الاستبداد على أمة لم يقف أثره في الأنفس عند ما هو في نفس الحاكم الأعلى، ولكنه يتصل منه بمن حوله، ومنهم إلى من دونهم، وينفث روحه في كل قوي بالنسبة إلى كل ضعيف متى مكنته القوة من التحكم فيه. وهكذا كان من أثر الحكومات الاستبدادية أن الرجل في قوته أخذ يحتقر المرأة في ضعفها(٢٢٨).

مدنية الإسلام ومدنية الغرب

لقد انشغل قاسم بالتدليل، فيما سبق، على أن مدنية الإسلام القديمة لم تكن كما يقال «نموذجًا للكمال البشري»، وحاول أن يدلل على أنها غير ما هو راسخ في مخيلة الكُتاب الذين وصفوها بما يحبون أن تكون عليه، لا بما كانت عليه في الحقيقة، وثبت أنها كانت ناقصة من وجوه كثيرة، «ونحن نستغرب أنها أخطأت في فهم طبيعة المرأة وتقدير شأنها، وليس خطؤها في ذلك أكبر من خطئها في كثير من الأمور الأخرى»، وأوضح ـ حتى لا يساء فهمه ـ أنه لا يقصد الحكم عليها من جهة الدين، بل من جهة العلوم والفنون والصنائع والآداب والعادات، لأن عامل الدين لم يكن المؤثر وحده في وجود تلك الحالة الاجتماعية. وخَلص إلى أن تمسكنا بالماضي إلى هذا الحد هو من الأهواء التي يجب أن نتصدى لها، لأن ذلك يجرنا إلى التدني والتقهقر، ويشعرنا بالعجز عن إنشاء حالة خاصة تليق بزماننا وتستقيم بها مصالحنا. ورأى أن علينا أن نبادر إلى علاج هذا الداء بأن نربي أولادنا على أن يعرفوا شؤون المدنية الغربية، ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها، لتنجلي الحقيقة أمام أعيننا، ولنوقن أن من المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا، إذا لم يكن مؤسسًا على العلوم العصرية الحديثة، وأن أحوال الإنسان، مهما اختلفت، سواء كانت مادية أو أدبية، خاضعة لسلطان العلم. وأبدى دهشته من أن «الذين لم يَرُق في نظرهم إعجابنا بالأوروبيين، اضطروا

جميعهم، بمن فيهم الشيخ الأزهري، إلى أن يستشهدوا في الرد علينا بآراء بعض العلماء والكُتاب الأوروبيين».

وأنشأ قاسم يرد على آراء من يقولون إن المدنية الأوروبية صحيحة وحسنة، نافعة بالنسبة إلى العلوم التي توصلت إلى حيازتها واستخدامها، ولكنها فاسدة ضارة بالنسبة إلى الأخلاق والآداب التي تلازمها في كل مكان وصلت إليه، فيبدي دهشته مفسرًا ذلك بأننا نذعن لتقدم الغربيين علينا في العلوم والصنائع، لأننا نرى آثارها محيطة بنا، في بيوتنا ومأكلنا وملبسنا، وفي مدارسنا ونظم إدارتنا وحكومتنا، نراها في الطرق والعمارات والحوانيت والبساتين والشوارع النظيفة التي تسير فيها العربات والآلات البخارية والكهربائية. وبالجملة نرى في كل مكان وكل آن برهانًا ماديًّا لا يمكن معه إلا التسليم بأننا متأخرون عن الغربيين في كثير من المعارف العلمية والصناعية. ويذكر معللًا ذلك بأننا نريد أن نمحو العار الذي يلحقنا من الاعتراف برقي الغرب في العلوم والصنائع. وأن نأخذ بثأرنا، فلا نجد وسيلة لذلك إلا الادعاء بأننا أرقى منهم في الآداب، وأنهم إن سبقونا في الماديات فقد سبقناهم في الروحانيات. ويفسر ذلك بأن التقدم في الماديات يقع تحت الحس فلا يمكن إنكاره، أما التقدم في الأمور المعنوية فلا يدرك إلا بالعقل، فيجد المكابر في غيبته مجالًا للإنكار، ويتخذ من كثرة الملاهي حجة عليهم، على الرغم من تبرؤ عقلائهم منها، وسعيهم لمحوها أو تقليلها، فنتخذ من هذه العيوب حجة لتأييد دعوانا، ونأخذ عليهم كذلك تكشُّف نسائهم واختلاطهن بالرجال، وتمتعهن بالحرية التامة، واحترام الرجال لهن، بل إن كثيرين منا يعدون ذلك من أسباب تفشي الفساد فيهم، ويعتقدون أن جميع نسائهم لا يعرفن العفة، وكل رجالهم مجردون من الغيرة. وفسر قاسم ذلك بأن الحكم على هذه الأشياء منقاد بالشهوات، وتحت سلطة الإحساس والإلف والعادة، والجاهل يستمد حكمه من إحساسه لا من عقله. وأضاف: «إن بعضهم قد يذكر أن اعترافنا بفضل الأجانب يزيد من طمعهم فينا، وأن إظهار عيوبنا يوقع اليأس في قلوبنا». ويرد بأن السبب في طمع الأجانب فينا ليس هو اعترافنا بانحطاطنا، وإنما هو ذلك الانحطاط نفسه الذي عرفه الأجانب منا قبل أن نحسه في أنفسنا.

والأمم لا تقف في حياتها عند حد، بل تتوارد عليها أحوال من القوة والضعف، والتوجه إلى الإصلاح، والكمال لا يكون إلا بعد الشعور بالنقص، الذي هو أول خطوة في سبيل ترقيتها[٢٢٩].

لقد اعترف قاسم بأن الفساد الموجود في المدنية الغربية، هو مما تستطيع أن تتحمله، فهذه المدنية مؤسسة على الحرية الشخصية، ومن ثم فهي مضطرة لأن تقبل ما يتبع هذه الحرية من الضرر، لأنها تعلم أن منافعها أكثر من مضارها. ثم ذهب إلى أن ذلك لم يضعف في هذه الأمم الفضائل الاجتماعية، التي هي الركن الأقوى لبناء الأمم، وما يتبع تلك الفضائل من بذل الأنفس والأموال في سبيل تعزيز الوطن أو الدفاع عنه، إن ما في معاملاتهم من الصدق والغيرة على الحق ونمو إحساس الشرف والميل إلى مساعدة الضعيف والفقير والرأفة بالحيوان، ما يوضح أن هؤلاء القوم على جانب عظيم من الأدب والفضيلة. ويرى قاسم أن التقدم في العلوم يؤدي إلى التقدم في الآداب والأخلاق، وأن الارتقاء العقلي يصاحبه الارتقاء الأدبي دائمًا، فالعلم هو المادة التي يتغذى منها الأدب، العلم يخاطب العقل، والحقائق العلمية لا تطلب أن يسلم بها بغير مناقشة، بل تحتاج إلى بحث وتعب وشغل، والاعتياد على الاشتغال بالعلم يكسب الاعتياد على ضبط النفس الذي هو من أهم أركان الأدب.

إن العلم يقوي حكم العقل، ويهذب النفس، ويعظم الإحساس الديني. والدين والأدب يرجعان في الحقيقة إلى شيء واحد. ويستشهد قاسم بعبارة قالها الفيلسوف «سبنسر» في كتابه «التربية»، ورد بها: «إن العلم ليس منافيًا للإحساس الديني، بل ترك العلم هو المنافي للدين، وإهمال العلم يضعف الإحساس الديني، أما خدمة العلم فهي عبادة يؤديها القلب، لأن خدمته اعتراف ضمني بأن للمخلوقات قيمة عالية، وأن الذي أوجدها له شأن أعلى ومقام أسمى. خدمة العلم هي احترام للكون وصانعه». ويخلص قاسم من ذلك إلى أن التمدن الغربي ليس خيرًا محضًا، فإن الخير المحض ليس موجودًا في عالمنا هذا، لأنه عالم النقص، وإنما هو الخير الذي أمكن للإنسان أن يبلغه الآن، وأتم به شيئًا مما كان ينقصه، وارتقى به درجة من الكمال[٢٣٠].

هكذا كان قاسم موقنًا بأن تقدم الغرب الحضاري القائم على العلم والصناعة، والذي يجب أن نتعلم منه ونستفيد به، لا يجافي الإيمان الديني، بل إن تقدم العلم يقوي هذا الإيمان، وأن المضار التي تأتي من الحرية الشخصية كالآثار الجانبية التي يأتي بها العلاج الذي لا مناص منه. ولذلك دافع عن روعة ونقاء الدين الإسلامي، ورد على ما ردده الأوروبيون، وفريق من نخبة المسلمين، من أن الدين هو سبب انحطاط المسلمين وتأخرهم، وأنه الجامع للشعوب الإسلامية في الشرق، حيث الجهل والكسل والانحطاط، إلخ. وذكر قاسم أنهم لا يقصدون اتهام الدين الإسلامي الحقيقي، فكل من عرف هذا الدين يجلُّ قدره ويحترمه، ويعترف أن آثاره في الأمم التي انتشر بينها برهنت على أنه من أقوى عوامل التقدم والرقي، لكنهم يرون أن ما يزعمه المسلمون اليوم دينًا اشتمل على أمور كثيرة من عقائد وعوائد وآداب موهومة، لا علاقة لها بالدين الحقيقي الطاهر، وإنما هي بدع ومستحدثات أُلصقت به، فالإسلام تحول الآن عن أصوله الأولى، والعلماء والفقهاء ـ إلا قليلًا ممن أنار الله قلوبهم ـ قد لعبوا به كما شاءت أهواؤهم و«ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا».

وعبر قاسم عن اعتقاده بأن هذا الانحطاط الذي طرأ على الدين ليس سببًا لما عليه المسلمون الآن، وإنما هو نتيجة للجهل المتفشي في المسلمين عامة، رجالًا ونساءً، فكتب:

> لقد كان النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه وأصحابه كلهم يخدمون الدين، ويشتغلون بالدنيا في آن واحد، وصرحت السنة وأجمعت عليه الأئمة بأن لا قوام للدين إلا بسلطة تحفظه، فلم يمضِ قرن من ظهور الإسلام حتى صار عَلَم المسلمين يخفق على أهم أقسام العالم، وأضاء الكون بنور العلوم التي نشرها المسلمون في كل أرض احتلوها أو أقاموا بها، فلم يتركوا فرعًا من فروع العلوم ولا فنًّا من الفنون إلا تعلموه وألفوا فيه وزادوا عليه... إلى أن رزئ المسلمون بالتتار في الشرق وانقراض الخلافة، وزوال دولة العرب في الأندلس، ومع انتقال العلوم الإسلامية إلى أوروبا، رجع المسلمون إلى حالة الجاهلية الأولى.
>
> ومنذ ذلك الحين انطفأ مصباح العلم من الشرق بأجمعه، واقتصر علماء الإسلام

على النظر في شيء من علوم الكلام وبعض من قواعد اللغة. ولما ساد الجهل على عقولهم وتراكمت ظلماته في أذهانهم، لم يعُد في استطاعتهم أن يفهموا حقيقة الدين. وشعروا أن ضعفهم لا يسمح أن يصعدوا إليه بعقولهم، فأنزلوه من مكانه الرفيع، ورأوا أن الاشتغال بشؤون العالم والعلوم العقلية والمصالح الدنيوية لا يعنيهم، وصار منتهى علمهم أن يعرفوا في إعراب البسملة ما يزيد على ألف وجه... يريدون التخلص من مشقة العمل ويحتجون بالقدر تضليلًا للعامة، وإقناعًا للسذج بأنهم في تقصيرهم في أداء ما فرضته عليهم الشريعة مقهورون بقوة القضاء والقدر.

وقد استعان قاسم بنص من «رسالة التوحيد» للإمام محمد عبده، ذكر فيه أن «الإسلام أنحى على التقليد، وصاح بالعقل صيحة أزعجته من سباته». وعبَّر قاسم عن سعادته لأن نفرًا من علماء عصرنا في مصر وفي غيرها يرون ما رآه، ويعترفون بأن العلوم التي تقرأ الآن (١٨٩٩) في الأزهر وفي غيره لا تفيد إن لم تؤسس على الحقائق العلمية، التي تهيئ العقول لقبولها والانتفاع بها[٢٣١].

لقد انتقد قاسم علماء الأزهر الذين يحاربون الإصلاح، ولا يرون لتعلمهم العلوم العصرية فائدة تعود عليهم في تهذيب عقل أو استكمال أدب أو تقويم عمل، ولم يقبلوا تدريس علم الجغرافيا والتاريخ إلا رغم أنفهم، وليس لهم مقام من العلم ولا من الدين يسمح لهم بإبداء رأي في شأن من شؤون الأمة. والمطلع على الشريعة الإسلامية يعلم أن تحرير المرأة هو من أنفس الأصول التي يحق لها أن تفتخر به على سواها، لأنها منحت المرأة من اثني عشر قرنًا مضت الحقوق التي لم تنَلها المرأة الغربية إلا في هذا القرن وبعض القرن الذي سبق. وأضاف أن شريعتنا قررت للمرأة كفاءة ذاتية في تدبير شؤونها والتصرف فيها، وحثت على تعليمها وتهذيبها، ولم تحجر عليها احتراف أي صنعة، وبالغت في المساواة بينها وبين الرجل، إلى حد أن أباحت لها أن تكون وصية على الرجل، وأن تتولى وظيفة الإفتاء والقضاء، أي وظيفة الحكم بين الناس بالعدل، وقد ولَّى عمر رضي الله عنه نساءً على أسواق المدينة مع وجود الصحابة من الرجال وغيرهم، مع أن القوانين الفرنسية لم تمنح النساء حق احتراف صنعة المحاماة إلا في العام الماضي[٢٣٢].

لقد برهن قاسم أمين أن جوهر الإصلاح يتفق تمام الاتفاق مع أحكام الشريعة ومقاصدها، مؤمنًا بضرورة الاجتهاد واستمراره، خاصة أنه منذ اتسعت رقعة العالم الإسلامي، وكثر اختلاط المسلمين بغيرهم من الأمم، وعرضت عليهم حاجات وضروريات اقتضت أحكامًا جديدة، قام المجتهدون بينهم واستنبطوا لهم من أصول الشريعة ما يناسب الوقائع الخاصة، ففصَّلوا ما أجمله القرآن والسنة من الأحكام، وفرَّعوا منها ما يناسب الأحوال والأمصار والأعصار، فلم يضيعوا بذلك شرعًا، ولم يضيفوا على الدين شيئًا، وإنما كان اجتهادهم قاصرًا على الجزئيات وردها إلى كلياتها المقررة في الكتاب والسنة، وما تطلبه الشريعة كله ألا يُخل التغيير في العوائد والمعاملات بأصل من أصولها العامة[٢٣٣].



الفصل السادس

القومية المصرية والجامعة الإسلامية في فكر أحمد لطفي السيد

١

تنطوي هذه السياحة الفكرية في فكر أحمد لطفي السيد على مسألتين مهمتين ينبغي الإشارة إليهما ابتداء؛ الأولى: أن مفهوم القومية والفكر القومي من المفاهيم غير المحددة تمامًا في مصطلحات الفكر عامة، وفي علم الاجتماع السياسي خاصة، والثانية: أن الشخصية موضوع الدراسة لم تترك لنا مؤلَّفًا واحدًا تبلور فيه نظرتها الفلسفية وتحدد إطارها الفكري، فقد ترك أحمد لطفي السيد آلاف المقالات، وعشرات الخطب والتعليقات التي كتبت ونشرت في مناسبات معينة، وجمع أنصاره وتلاميذه بعضًا منها ونشروها في «مصنفات»[٢٣٤]، وإن كان هذا لا يعني بالطبع أنه لم يؤمن بفلسفة معينة أو يمتلك فكرًا نظريًّا محددًا، ذلك أن إيمانه هذا، الذي دعمته ثقافته الواسعة واطلاعه المتعمق على آثار الغرب بلغاته، قد برز بشكل أو آخر من خلال مقالاته وخطبه، فبدا أمينًا مع ما يعتقده ويؤمن به، وتحمل تبعة ذلك سواء فيما يتصل بالتجريد والتنظير، أو ما تورط فيه من حركات السياسة وأفانينها. نحن إذن أمام رجل ليس بفيلسوف، كما يحلو لأتباعه أن ينعتوه، ذلك أنه لم يبتدع ولم يسهم في إيجاد نظرية في علوم الاجتماع أو السياسة، وإنما أمام رجل يؤمن بفلسفة معينة، تملك عليه عناصر تفكيره وطرائق تعبيره، يبشر بها بين الحين والآخر من خلال انشغاله بشؤون الثقافة والفكر، في المجالين السياسي والاجتماعي.

ولعلنا لا نخطئ إذا توقفنا في تلك السياحة الفكرية مع أحمد لطفي السيد عند عام ١٩١٤، أي عندما توقف عن احتراف الكتابة، وتعطلت ـ بعد ذلك بشهور ـ صحيفته «الجريدة»، فالمعروف تاريخيًّا أنه لم يكتب مقالات تذكر بعد أن ترك رئاسة تحرير الصحيفة وإدارتها، باستثناء ما كان يدلي به من أحاديث من خلال المناصب العامة التي تولاها، فقد استغرقته هذه المناصب التي تقلب فيها، ابتداء من إدارة دار الكتب المصرية، إلى رئاسة الجامعة، إلى تولي الوزارة أكثر من مرة، فشغلته عن أن يتابع معاركه الفكرية، والتي اعتقد أنه بإلقائه القلم عام ١٩١٤ قد أتمها بعد أن قال كل ما يريد، وانتشر تلاميذه في شتى فروع الحياة العامة يرددون أفكاره ومبادئه، ويؤيد هذا أنه انصرف عن الكتابة الإنشائية والتأليف إلى مجال الترجمة[٢٣٥].

ويتصل بما سبق أن نتخذ من عام ١٩٠٧ نقطة بداية لهذه الدراسة، فأحمد لطفي السيد لم يكن قد برز إلى ميدان الكتابة والخطابة بشكل مستقل قبل هذا العام، ولم تتميز كتاباته المتناثرة في الصحف العامة، قبلئذ، عن كتابات أقرانه بشيء يستحق الدراسة بما يساعدنا على فهم فكره القومي حتى ذلك الحين، ولم يكن يمتلك أداة للتعبير قبل صدور «الجريدة» في مارس ١٩٠٧. بالإضافة إلى ذلك فإن نقطة البداية في بلورة فكره القومي المصري انطلقت من أرضية علاقة مصر بالدولة العثمانية صاحبة السيادة على مصر، أو صلتها بمسألة الخلافة الإسلامية المعروفة بالتعبير الشائع حينئذ بـ«الجامعة الإسلامية»، وعلى الرغم من أن هذه العلاقة لم تصبح موضع نقاش وجدل بين المثقفين المصريين حتى مطلع القرن العشرين، فإنها قد بلغت وضعًا متأزمًا في أواخر عام ١٩٠٦، جعل أحمد لطفي السيد وأنصاره يفكرون في إصدار صحيفة تعبر عن أفكارهم، وتتبنى مواقفهم إزاء الدولة صاحبة السيادة على مصر، الأمر الذي قاده في النهاية إلى الحديث بشكل مفصل ومسهب عن الأمة المصرية والقومية المصرية أو «الجامعة المصرية»، كما كان يحلو له أن يسميها.

٢

القومية، ببساطة شديدة ومن دون الدخول في تفسيرات فقهية، هي الرابطة التي تربط الفرد بأمته، وتجعله ينفعل بانفعالاتها، ويرتبط بحاضرها ومستقبلها، ويتشرب لغتها وثقافتها، ويطمح لتحقيق الكيان القومي. وهي ترجمة لكلمة «Nationalism» المستمدة من كلمة «Nation». وهذا يوضح لنا صلة مفهوم «القومية» بمفهوم «الأمة»، التي تتكون من خلال عملية تاريخية طويلة، تتشكل خلالها المقومات الأساسية الخاصة بهذه الأمة حتى تتكامل عند مرحلة تاريخية معينة. وهذه المقومات هي: التاريخ المشترك، واللغة، ووحدة الأرض، والحياة الاقتصادية المشتركة، ثم التكوين النفسي المشترك(٢٣٦).

وعلى الرغم من هذا التبسيط فإن عدم الوضوح يشمل مفهوم «الأمة» وتعبير «القومي»، وتركيب ألفاظ مثل «الشعور القومي» أو «الوعي القومي» و«الطابع القومي» و«تقرير المصير القومي» وهكذا. فعندما نسأل ما هي «الأمة» يجيب معظم الناس بأن الأمة هي الشعب، ولفظ «قومي» يعني شيئًا مشتركًا بين الشعب كله، ونادرًا ما يدرك الناس أن لفظ «قومي» لا يعني الشيء نفسه في كل مكان كما يقول «هرتز». لفظ «أمة» أيضًا يستخدم بمعانٍ مختلفة، ولا يعني دائمًا الشيء نفسه كلفظ «الشعب»، وهذا الاختلاف تكمن جذوره في تضارب الأيديولوجيات أو المصالح، وأيًا كان الأمر فإن عدم وضوح المصطلحات وثباتها يسهم كثيرًا في اختلاط الأفكار. وعندما تساءل «كارلتون هيز» عن السبب في منح القومية تلك القوة الكبرى في العصر الحديث، أجاب: «نحن في الحقيقة لا نعلم!»، وهذا الاعتراف من جانب واحد من أكبر الخبراء في هذا الميدان يبين مدى تعقيد المشكلة(٢٣٧).

والحقيقة أن «الوعي القومي» الذي يتضمن تطلعات رئيسية تظهر في صور ومزائج عديدة، ويرتبط بعوامل موضوعية مثل الإقليم القومي واللغة القومية والتاريخ القومي، إلخ، يمكن تعريفه بأنه العمل على تحقيق الشخصية القومية. وقد اتخذ عبر التاريخ عدة صور، من شعور غامض بالقرابة، إلى السعي المتميز لتحقيق الشخصية القومية، إلى مثل أعلى للمجتمع. وهو ينطوي على هيكل من الأفكار

تتصل بحدود الأمة وتكوينها وطابعها ورسالتها، وبعلاقاتها بالأمم الأخرى، وهذه الأفكار تؤلف الأيديولوجية القومية. ومن أهم عناصر التطلعات القومية عند «هرتز» السعي للوحدة القومية، التي تتضمن الوحدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية والثقافية، والمشاركة والتضامن، ثم السعي للاستقلال القومي، الذي يتضمن الاستقلال عن السيطرة والتدخل الأجنبي والحرية الداخلية(٢٣٨).

والشخصية القومية ـ كما يقول مصطفى سويف ـ تستبين من دراسة أكثر سمات الشخصية شيوعًا في أي مجتمع، وصولًا إلى تقديم صورة مؤلَّفة من هذه السمات(٢٣٩). وعلى ذلك فالفكر القومي لا يعني مجرد مفهوم نظري، وإنما يرتبط بواقع اجتماعي معين، فمبدأ القومية إذن يرتبط بمفهوم ذي وظيفة سياسية، نشأ خلال القرن السادس عشر كأساس فلسفي لتفسير حركة الصراع ضد النظام الإقطاعي، وضد السيادة الكنسية، إلخ. فالمجتمع السياسي ذو الأصول والتقاليد المشتركة من حقه أن يملك إرادة قومية واحدة تتبلور في شكل نظام سياسي واحد، وألا يخضع في مظاهر الاستقلالية وممارسة تلك الإرادة لأي نوع من أنواع التبعية(٢٤٠).

ومن ثم فليست «القومية» ابنةً للقرن العشرين، وإن كان هذا القرن هو الذي شهد نموها وانتشارها بين كل شعوب الأرض تقريبًا. لقد نشأ المثل الأعلى للفكرة القومية عن حركتين: الأولى هي الثورة الفرنسية والحروب «النابليونية»، إذ بفضلهما ظهرت فكرة القومية في فرنسا ثم انتقلت إلى بلدان أوروبا؛ والثانية هي الحركات القومية المناهضة للاستعمار طلبًا للاستقلال وتقرير المصير القومي، وهي حركات انتشرت في القرن العشرين وبالذات في آسيا وأفريقيا. ومن ثم تبلورت تلك الحالة العقلية والإحساس المشترك بالولاء إلى كيان جماعي أعلى من الولاء المحلي أو الإقليمي، وهي الحالة المسماة بـ«القومية» كما تتفق عليه دوائر المعارف(٢٤١).

بقي أن نوضح علاقة القومية بالوطنية، وهذه العلاقة يوضحها ساطع الحصري ـ أبو خلدون ـ حين يذكر أن الوطنية هي حب الوطن والشعور بالارتباط العاطفي معه، فالأمة ـ في حقيقة الأمر ـ إنما هي جماعة من البشر، والوطنية هي ارتباط هؤلاء البشر بقطعة من الأرض تعرف بـ«الوطن»، على اعتبار أن القومية هي ارتباط

الفرد بجماعة من البشر تعرف بـ«الأمة»، ويرى كذلك أن ليس ثمة اختلاف كبير بين مفهومَي الوطنية والقومية، لأن حب الوطن يتضمن أيضًا حب المواطنين الذين ينتمون إليه، كما أن حب الأمة يتضمن حب الأرض التي تعيش عليها تلك الأمة[٢٤٢].

ويتفق عبد الرحمن البزاز مع الحصري في هذا المعنى، مضيفًا أن الوطنية قد تعني أحيانًا الاهتمام بشؤون ذلك الوطن، والتعلق به بالعواطف والإحساس باعتباره أرض الأجداد والآباء، وذلك ما يعبر عنه بكلمة «Patriotism»، والشعور القومي ينمي الوطنية، ولكن القومية أوسع من الوطنية كثيرًا، وفيها من الشمول والتجريد العقائدي أو الفكري ما ليس في الوطنية[٢٤٣].

ولا شك في أن ثمة علاقة عضوية تجمع بين القومية والوطنية، وإن كانت طبيعة هذه العلاقة تُعَد رهنًا باختلاف ظروف كل بلد ودرجة تطوره، ففي حين أننا نجدهما مترادفتين في العدد الأكبر من الشعوب الأوروبية، بعد أن حققت وحدتها القومية منذ فترة طويلة، نجد أن الوطنية والقومية لا تترادفان في منطقة كالعالم العربي مثلًا، حيث تستخدم «الوطنية» للدلالة على الحركات القطرية في كل بلد عربي على حدة، في حين تستخدم «القومية» للدلالة على حركة الوحدة العربية بين الأقطار العربية[٢٤٤].

٣

ظل الإطار العام للفكر الإسلامي، الذي ورثته مصر عن الفتح العربي، متماسكًا بوجه عام حتى تعرضت مصر للغزو الأوروبي، فانكسر للمرة الأولى جدار العزلة التي فرضت على البلاد منذ الكشوف الجغرافية والفتح العثماني، وعلى الرغم من أن فترة الحكم الفرنسي القصير (١٧٩٨-١٨٠١) لم تترك آثارًا ذات بال في المجالين الاجتماعي والثقافي، فإن عيون النابهين من المصريين تفتحت على آفاق تدفعها الأفكار الجديدة، وتسيطر عليها قوى العلم والتنظيم. وحتى هذه الفترة ظل مفهوم «الأمة» أو «الشعب» يستخدم بتعميم أكثر، مقترنًا باصطلاحات أخرى

مثل «الأهل»، و«القوم»، و«الناس»، ونحو ذلك[٢٤٥]. وهذا المفهوم، شأنه شأن كافة مفاهيم مصطلحات الفكر السياسي، كان يستمد أصوله من الينابيع الثقافية الإسلامية، التي لم تكن قد مستها عوامل التغيير في صميمها. ولسنا نبالغ إن أبرزنا مع بعض الكُتاب دور الحملة الفرنسية على مصر فيما يتعلق بظهور كيان الدولة القومية فيها، وهم يستشهدون في ذلك بمحاولتها إقامة حكومة مركزية، ومخاطبة «بونابرت» المصريين بوصفهم أمة متميزة، ذلك أن زعماء البلاد الذين تولوا قيادة حركة مقاومة الاحتلال الفرنسي لم يكونوا مدفوعين بفكرة الأمة القومية بمعناها الصريح، وذلك لسيطرة فكرة الجماعة الإسلامية وسيادتها آنذاك، ولوجود عوامل اجتماعية واقتصادية أخرى كانت تحرك هذه المقاومة.

وربما كانت الحملة الفرنسية قد نبهت إلى إمكانية قيام دولة جديدة على أساس قومي، لكن هذا المعنى لم يتضح تمامًا عندما جاءت إنجازات محمد علي لتقيم هيكل هذه الدولة، باعتبارها دولة خاصة يتوارثها أبناؤه. هذا بالإضافة إلى ما أحدثه الاتصال بأوروبا وفكر الثورة الفرنسية فيما بعد، مما بدا أثره في كتابات المثقفين المصريين المستنيرين، بدءًا بالطهطاوي وحتى أحمد لطفي السيد. وكان الطهطاوي أول مصري اكتمل لديه الوعي بوجود أمة مصرية متميزة عن الجسم العام للمجتمع الإسلامي[٢٤٦]. وتجلى ذلك في إيمانه بتوجيه مصر توجيهًا غربيًا أوروبيًا في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، ودعوته إلى إحياء التاريخ المصري القديم، وعرضه إياه من زاوية مصرية قومية، من دون أن يخشى الفكرة السائدة التي كانت تعتبر تاريخ ما قبل الإسلام غير مرغوب فيه، وذلك أمر لا نجده عند الجبرتي على قرب العهد بينهما، وانتشرت عبارات «الوطن» و«حب الوطن» في كتابه «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية»، وكان يستعمل عبارة «حب الوطن» بمعنى جديد يُلح في ضوئه لا على واجب المواطن السلبي في الخضوع للسلطة، بل على دوره الإيجابي في بناء مجتمع متمدن، ولا على الواجبات المتبادلة بين أبناء الأمة الإسلامية وحدهم، بل أيضًا على الواجبات المتبادلة بين الذين يعيشون في البلد الواحد، وهكذا يتخذ حب الوطن لديه معنى خاصًا هو الوطنية الإقليمية بمعناها الحديث، إنه يرمي، عندما يتحدث عن حب

الوطن، إلى الشعور المشترك بين قاطني أرض مصر. فمصر في نظره شيء مميز ومستمر تاريخيًا[٢٤٧].

وابتداءً من الطهطاوي ساهم العديد من المثقفين المستنيرين، المصريين وغيرهم من الوافدين، في تنمية تلك المشاعر، التي ما لبثت أن تراكمت حول مفهوم الأمة بالمعنى الحديث، وبلورة فكرة القومية، وبدا أثرها واضحًا في كتاباتهم. وحتى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر شهدت مصر عاملًا جديدًا في تطورها الحديث، تمثل في ظهور رأي عام يقظ نتيجة عوامل تاريخية مختلفة، فتم تمصير الجيش المصري، وتولَّدت نعرته المصرية في حروب الشام، وعرفت مصر محمد علي نوعًا جديدًا من التعليم المدني، ذا طابع علماني، وترجمت الكتب الأوروبية، وتواكب هذا مع نشأة علم المصريات بعد فك طلاسم الكتابة الهيروغليفية، وقد أدى هذا كله إلى شعور المصريين بالانتساب إلى وطن له كيانه الخاص وتاريخه الخاص، وإن ظلوا يعتبرون بلادهم جزءًا من العالم الإسلامي. وأدت هذه المؤثرات، بالإضافة إلى نشاط الصناعة وازدهار الثقافة واستقرار الأمن والنظام، إلى نمو الشعور بالوطنية، وزاد من ذلك استمرار الضغط الأجنبي على مصر في أواخر عصر الخديو إسماعيل، بالإضافة إلى اتساع قاعدة التعليم في الوقت الذي ازداد فيه اتصال مصر بأوروبا، ونمو الصحافة الشعبية، وتأثير وجود جمال الدين الأفغاني بمصر في ذلك[٢٤٨]، وما شهده عصر إسماعيل من قنوات ثقافية جديدة، وكذلك مواقفه التي ساعدت على إبراز مصر كدولة قومية، مثل توسيع ممتلكات مصر في أفريقيا، وإلحاحه على السلطان العثماني لتوسيع استقلال مصر، واستئناف البعوث العلمية إلى أوروبا، إلخ.

كان من جراء ذلك كله أن ظهرت صحيفة باسم «الوطن» عام ١٨٧٧، ووضع الشيخ المرصفي كتابًا بعنوان «رسالة الكلم الثمان» طرح فيه مفهومه عن الوطن والوطنية[٢٤٩] ودرسناه في فصل سابق. وتكرر استعمال لفظة «أمة»، وارتفعت صيحات «مصر للمصريين»، وظهر حزبا مصر الفتاة والحزب الوطني (القديم) عام ١٨٧٩، ونشرت «الوقائع المصرية» ـ وهي الجريدة الرسمية ـ مقالات تحمل عناوين «القومية» (في مارس عام ١٨٨١ مثلًا)، واستخدم علي مبارك لفظ «مواطن» للتمييز بين أهل البلاد وغيرهم. وعبرت مقالات عبد الله النديم عن التربية الوطنية،

وشدد على أهمية الوحدة الوطنية بين أبناء الوطن الواحد، وتخللت كتاباته نزعة إلى كره الأجنبي كثيرًا ما ترافق المشاعر القومية الحادة. بالإضافة إلى هؤلاء برز أديب إسحاق ـ المسيحي السوري ـ رئيسًا لتحرير صحيفة «مصر»، التي كانت فكرة المجتمع السياسي، القائم على تضامن غير التضامن الديني، تحتل مكانًا رئيسيًا فيها وفي تفكيره، وشاركه في هذا يعقوب صنوع ـ اليهودي المصري ـ الذي اشتهر فيما بعد باسم صحيفته «أبو نظارة»[٢٥٠].

لقد تحددت عناصر القومية المصرية من ينبوعين، أولهما: العلمانية الليبرالية التي تميزت بها أوروبا القرن التاسع عشر، وثانيهما: حركة الإصلاح الإسلامية التي صاغ مفاهيمها محمد عبده ورشيد رضا. ولم تكن أفكار محمد عبده المنبع الأساسي الذي استقى منه القوميون المصريون أفكارهم، ولكنهم استمدوا منها اطمئنانًا وتأييدًا من دون شك، حيث لم يعُد الدين لديهم هو أساس وجود «الأمة»[٢٥١].

كانت هذه الأفكار بالنسبة إليهم نقطة بداية بوصفها إصلاحية ومستنيرة، ثم إنه كان واحدًا من الذين عبَّروا عن القومية المصرية، على الرغم من سيادة الشعور الديني في عصره، حين تحدث عام ١٨٧٦ عن شعب مصري له مشخصات قومية متميزة[٢٥٢]، وحين أبدى اهتمامًا بالكشوف الأثرية.

لم يكن محمد عبده يرى أن ثمة تعارضًا بين القومية المصرية والقومية الإسلامية، في إطار الدولة العثمانية التي ارتبطت في ذهنه بالخلافة كنظام إسلامي، ولكن هذا التعارض برز عقب الاحتلال البريطاني لمصر، حين بلغت فكرة القومية المصرية درجة أكبر من النضج، وتواكب ذلك مع الأزمات السياسية التي حدثت بعد الاحتلال، ونمو الحركة الوطنية ـ في مرحلتها الثانية ـ وما أذْكته سلطات الاحتلال في نفوس فريق من المصريين، لا بقصد تقوية فكرة القومية المصرية لذاتها، ولكن لمواجهة الدولة العثمانية والانفصال عنها[٢٥٣]. وعلى المستوى النظري أصبحت فكرة القومية المصرية مألوفة ومقبولة لدى فريق كبير من المصريين من تلاميذ محمد عبده، في الوقت الذي ظلت فيه فكرة الجامعة الإسلامية مجرد فكرة غير عملية أو واقعية، كان التركيز الرئيسي عندهم على شؤون مصر المحلية، وكانوا أكثر ميلًا إلى

الوطنية بالمفهوم العلماني، بوصفهم مصريين يحسون بالولاء لمجتمع لم يكن من الممكن لهم أن يعتبروه مجرد جزء فقط من الأمة الإسلامية[٢٥٤].

وفي المقابل، كان يوجد تيار من المحافظين الذين يمثلون غالبية المثقفين المصريين، ممن يربطون الحركة الوطنية المصرية بحركة الجامعة الإسلامية وبسلطان الدولة العثمانية، وارتبط نمو هذا الاتجاه في تلك الفترة بردود الفعل المباشرة التي أثارها الاحتلال البريطاني وزحف المؤثرات الغربية، إلا أن هذا الاتجاه ما لبث أن أفسح المجال للحركة الوطنية المصرية، ومن ثم كرس مصطفى كامل وأنصاره من رجال الحزب الوطني المصري جهودهم لإثارة العاطفة الوطنية، فرأوا في الإسلام الجذوة التي تدعم الوطنية المصرية، واتخذوا من تمسكهم بالسيادة العثمانية حجة قانونية لمدافعة الاحتلال البريطاني. وحتى بداية القرن العشرين، لم يروا بأسًا من أن تصبح الدولة العثمانية الإسلامية مجرد دولة تركية، ما دام الأتراك والغالبية العظمى من العرب كانوا أعضاء في مجتمع إسلامي عظيم، يربط بينهم دين واحد وولاء لحاكم مسلم واحد هو الخليفة وظل الله على الأرض[٢٥٥]!

بينما كان تطور مفهوم القومية المصرية، حتى بداية القرن العشرين، قد أعطى أصحاب الاتجاه الآخر، جماعة محمد عبده وتلاميذه، حجة قوية للوقوف في وجه دولة الخلافة، وقد تهيأت ظروف العمل لهم بعد وفاة محمد عبده، وتشجيع اللورد «كرومر» لهم في ظروف تاريخية مهّدت لذلك، فأصدروا صحيفتهم «الجريدة» عقب حادثة طابا المشهورة، التي حاولت فيها الدولة العثمانية اقتطاع طابا من حدود مصر، وتصدى لها الإنجليز، وأيدتهم جماعة محمد عبده، الذين أعلنوا قيام حزب الأمة، ونزلوا إلى معترك الحياة السياسية لطرح أفكارهم عن القومية المصرية وعلاقة مصر بالدولة العثمانية وغيرها، وكان ديدنهم إبراز ولائهم للقومية المصرية وحدها، من دون اعتبار للولاء الإسلامي الكبير، واتخاذ ذلك قاعدة للعمل السياسي، وكان على رأسهم أحمد لطفي السيد.

ومن المهم أن نشير إلى أن هذا التيار القومي يستند، فيما يستند إليه، إلى واقع اجتماعي، يتمثل في طبقة الأعيان المصرية، من عمد ومشايخ القرى وملاك الأراضي الزراعية، الطموحين للعمل السياسي، والتي يُعتبر أحمد لطفي السيد

المعبر عن طموحها وآمالها، فهذه الطبقة أرادت أن تكون الوريث الاجتماعي للطبقة التركية والشركسية المضمحلة، والتي ظلت تحكم المصريين زمنًا، وتعتلي قمة هرمهم الاجتماعي، ومن ثم فإن فكرة إبعاد مصر عن الدولة العثمانية، وحصرها داخل حدود قومية خاصة بها، تمثل حركة ـ ربما لاشعورية ـ في اتجاه تحقيق أطماع الطبقة المصرية الجديدة، وإن كان المستنيرون من أبنائها قد وعوا ذلك وعبروا عنه.

كذلك فإن بلورة فكر قومي خاص بـ«الأمة المصرية»، إنما تمثل ضرورة اجتماعية بالنسبة إلى حزب الأمة، الذي يَعتبر رجاله وفي مقدمتهم أحمد لطفي السيد أنفسهم ـ بمنطق الصفوة ـ رؤساءها وكبراءها وأصحاب المصالح الحقيقية فيها، والذين ينبغي لهم تولي زمام حكمها.

٤

أحمد لطفي السيد (١٨٧٢-١٩٦٣) ولد في إحدى قرى الدقهلية، وكان والده من أعيانها وعمدتها، وتلقى تعليمه النظامي في مدرسة الحقوق، وأتمه عام ١٨٩٤، ثم مارس المحاماة لفترة قصيرة ابتداء من عام ١٩٠٦، وأفادته دراسة الحقوق فائدة جمة، فجعلته يتميز بعقلية دقيقة متأنية. وأثر في تكوينه العقلي والثقافي أيضًا تتلمذه على جمال الدين الأفغاني، واختلافه إلى حلقات الإمام محمد عبده، حتى كان من أصفيائه. وذكر لنا أحمد لطفي السيد كذلك أنه قرأ في مطلع شبابه كتابات المستشرق «ماكس فان برشم»، وكتابات الأثري البروفسير «نافيل»، كما تلقى دروسًا بجامعة جنيف صيف عام ١٨٩٧[٢٥٦]، ويبدو أنها لم تكن دروسًا نظامية، ذلك أنه لم يحدثنا عن شهادة علمية احتازها آنذاك.

وكان لدراسته فلسفة «داروين» عن النشوء وأصل الأنواع، التي ترجمها «شبلي شميل» عام ١٨٨٩، أثر كبير في تكوينه الثقافي والعقلي[٢٥٧]. يضاف إلى ذلك كله أنه دأب على الكتابة في الصحف منذ اكتمال وعيه السياسي، فكان يكتب في صحيفة «المؤيد» وغيرها، إلى أن أنشأ صحيفة «الجريدة»، حين كان عالمه الفكري

قد اتسع وتعمَّق، بعد أن تزود على نطاق واسع بقراءة التراث الأوروبي. ولسنا بحاجة إلى أن نوضح أثر ذلك في أعمدة صحيفته وأنهارها، التي غصت بترجمات لخلاصات الفكر الأوروبي بأقلام تلاميذه، وتحت إشرافه وتوجيهه. ولا يخفى أثر ثقافته الأوروبية الواسعة في خطبه ومقالاته، وإن كان تأثره بمذهب المنفعة على المدرسة الإنجليزية، مدرسة «جيرمي بنتام» و«جيمس وجون ستيوارت مل»، سوف يتضح أكثر من خلال تحليلنا لموقع فكرة القومية من تفكيره العام، الأمر الذي يعطي انطباعًا واضحًا بأن فلسفته لا تمتد بجذورها لأصل عربي وإسلامي، بقدر ما تمتد لأصول غربية مدنية زمنية[٢٥٨].

ذلك هو المناخ الفكري والسياسي الذي برز فيه اتجاه ذلك الفريق من تلاميذ محمد عبده، الذي تقدم بصفوفه أحمد لطفي السيد، وقد ألممنا إلمامة سريعة بتكوينه الثقافي، فبات علينا أن نتابع معه مفهومه عن القومية المصرية، ولعله ظهر واضحًا أن أفكاره، التي عمقتها ثقافته وسعة اطلاعه، حركتها وأنضجتها الأحداث التي شهدتها مصر، فلم يعُد أمامه إلا أن يختبرها في مختبر السياسة والفكر، في مجال هو أحب المجالات إلى نفسه.

وكانت أهم المسائل التي تتصل بقناعاته هي مسألة العلاقة بين الجامعة الإسلامية وتيار القومية المصرية، أو الجامعة المصرية، ذلك الذي كان وليدًا فاشتد عوده. وقد قُدر لهذه العلاقة أن تبلغ مرحلة الصدام ابتداء من عام ١٩٠٦، أي منذ وقعت أزمة طابا، وكان صدور صحيفة «الجريدة» التي ترأس تحريرها أحمد لطفي السيد وكان الموحي والمستكتب لمعظم مقالاتها، في أعقاب هذه الحادثة مباشرة، بمثابة موقف عملي من جانب القوميين المصريين في مواجهة الدولة العثمانية، صاحبة السيادة القانونية على مصر، التي ظهرت في ثوب الطامع ـ في أثناء الأزمة ـ في ممتلكات مصر وتخومها، تقتطع منها بحجة ممارسة حقوق السيادة، فانبرت «الجريدة» تواجه الشعور العام المتعاطف مع دولة الخلافة، والمنساق وراءها انسياقًا عاطفيًّا دينيًّا، وشرع أحمد لطفي السيد في رفع شعار المصلحة المصرية وحدها.

وأنشأت «الجريدة» منذ أعدادها الأولى مقالات مطولة تعالج موضوع «الوطنية في مصر»[٢٥٩]، تناولت خلالها تفسير عناصر القومية المصرية، أو بمعنى أدق

التركيز على الاتجاه القومي المحدد بالمعنى المغاير لعلاقة مصر بالدولة العثمانية في إطار الجامعة الإسلامية أو «البانسلامزم»، الذي منحته المقالات تعريفًا جديدًا يختلف عن التعريف الشائع «الذي أكسبته أوروبا مفهومًا صليبيًّا»، فأصبح اصطلاح «الجامعة الإسلامية» عند أحمد لطفي السيد وأنصاره يعني «شعور المسلمين بالافتقار إلى الحرية والاستقلال»، وأنها مجرد واجب ديني، وليس تعصبًا دينيًّا، بل إن سر نهضة المصريين الحديثة يكمن في أنها تلبية لداعي «البانسلامزم»، أو هي «بانسلامزم محلي»[٢٦٠].

وبذلك انحصر نطاق هذه الجامعة في المفهوم الديني، وبمعنى لا يتصل بالعصبية أو التعصب، «فالمسلمون لم يتفقوا اتفاقًا سياسيًّا بعد عهد عمر، ولم يتفقوا اتفاقًا دينيًّا بعد عهد علي»[٢٦١]، ولم يكن هذا المعنى موجهًا إلى الدول الأوروبية، التي كانت تلغط آنئذ بالجامعة الإسلامية وتعصب المسلمين، بقدر ما كان موجهًا إلى الدولة العثمانية ذاتها، ولمن يؤيدونها في مصر.

ووجد أحمد لطفي السيد مناسبة أخرى لطرح فكرته عن الجامعة الإسلامية، حين انبرى للرد على تقرير المعتمد البريطاني اللورد «كرومر»، الأخير لعام ١٩٠٧، فذكر:

> فكرة الوحدة الإسلامية قد تجول أحيانًا بخواطر بعض الناس الذين لا يزالون بعيدين عن الاشتغال بالسياسة والنظر في الشؤون العامة بشيء من التدقيق، ولكن تلك الفكرة لم تخرج من حيز الخواطر، تظهر وتختفي تبعًا للحوادث... ونحن لا نعرف أنه يوجد في اللغة كلمة «جامعة مسيحية» (بانكريستيانزم) كما خلقت كلمة «جامعة إسلامية» (بانسلامزم)، على أن عقلاء المصريين لا يجدون لكلتيهما وجودًا في العالم، ولكن السياسة تخلق ما تشاء، فليس لأوروبا أن تتوجس خيفة من فكرة ساذجة كهذه... أما كون الجامعة الإسلامية موجودة وجودًا حقيقيًّا، أو أنها مقصد من المقاصد التي يسعى إليها المسلمون لتحقيقها، فهذا لا دليل عليه مطلقًا، كما أنه لو حوول إيجادها لاستحال ذلك بالمرة على طلابه[٢٦٢].

وهكذا أنكر أحمد لطفي السيد وجود الجامعة الإسلامية، ونسبها إلى فعل السياسة، واعتبرها وهمًا، بل إنه انتقل إلى أبعد من ذلك حين ألغى الرابطة الدينية أو الجنسية بين أبناء الوطن كأساس للقومية، وبدا تأثره بنظرية المنفعة واضحًا حين أكد أنه لا رابطة بين الناس سوى المنافع، فقال:

علمنا التاريخ وطبائع البشر أنه لا شيء يجمع بين الناس إلا المنافع، فإذا تناقضت المنافع بين قلبين، استحال عليهما أن يجتمعا لمجرد قرابة في الجنسية أو وحدة في الدين، وإن أبلغ مثال على ذلك هو انشقاق المسلمين على أنفسهم في خلافة علي بن أبي طالب[٢٦٣].

وأهمية هذه الأفكار تكمن في أن أحمد لطفي السيد، من منطلق علماني، طرحها على مجتمع يموج بالولاء لخليفة المسلمين، ووسط شعب يعتبر السيادة العثمانية على مصر، التي هي في المحل الأول ناتجة عن علاقة دينية، مسألة فوق مستوى النقاش، سواء بين أوساط عامة الناس ممن يؤمنون بذلك تسليمًا، أو في أوساط المثقفين والكُتاب بصفة خاصة ممن يعتقدون في ذلك اقتناعًا. ومع ذلك لم يواجَه أحمد لطفي السيد بعاصفة من الغضب والاحتجاج، مثلما حدث له بعد ذلك في عام ١٩١٢ ـ على ما سوف نرى ـ ذلك أنه مهَّد لأفكاره تمهيدًا مقبولًا، وكان في معرض رده على اللورد «كرومر» وغيره من الساسة الأوروبيين ممن يتخذون من فكرة الجامعة الإسلامية دليلًا على التعصب الديني، وذريعة لتدخلهم في العالم الإسلامي، فبدا أحمد لطفي السيد كما لو كان يدحض أفكارهم، في حين أنه كان يوضح لمواطنيه، في الوقت نفسه، أن «لا أثر لهذه الجامعة في مصر، ولا نظن لها وجودًا في غير مصر»[٢٦٤].

وعندما أعلن حزب الأمة مبادئه في سبتمبر عام ١٩٠٧، التي صاغها مفلسف مبادئ الحزب والناطق بلسانه أحمد لطفي السيد، لم يُشِر إلى موقف الحزب الوليد من علاقة مصر بالدولة العثمانية، أو علاقة ذلك بقضية استقلال مصر، وكان أمرًا طبيعيًّا وضروريًّا أن تحدد القوى السياسية موقفها من هذه المسألة، ومن ثم اتهمت صحيفة «اللواء»، الناطقة بلسان جماعة مصطفى كامل والحزب الوطني المصري، حزب الأمة بأنه يوزع منشورات تدعو إلى الاستقلال التام، وفصل مصر عن الدولة العثمانية، فرد أحمد لطفي السيد على ذلك، وذكر أن «الاستقلال الذي نطلبه هو أن تصبح الحكومة مستقلة استقلالًا تامًّا تحت سيادة الباب العالي، وكاملًا بالنسبة إلى الدول الأخرى»، ثم حدد معناه بـ«الاستقلال الذاتي» (التام) أو «autonomy»، وأنه غير الاستقلال الكامل أو «independence»[٢٦٥].

وإذا كان بوسعنا أن نفسر هروب أحمد لطفي السيد بهذا التحايل اللفظي برغبته في عدم إثارة هذه المسألة والحزب لا يزال في طور التكوين، فإنه لم يلبث أن واجه المسألة حين تعرض لعلاقة مصر بالدولة العثمانية، خلال سلسلة من خطبه السياسية التي ألقاها بنادي الحزب، فذكر في إحداها:

> إننا أخطأنا في تقدير الواجب علينا، وألقينا مسؤولية العمل لاستقلال مصر عن عاتقنا إلى عاتق غيرنا، فعلقنا آمالنا في أول الأمر على الأستانة، أي بحكومة جلالة السلطان، صاحبة السيادة علينا، وبقينا ننتظر نتائج ما يعمله لنا الأتراك، فلم ننَل من وراء ذلك شيئًا(٢٦٦).

ولا يخفى ما في هذه النغمة من تهكم وسخرية من علاقة مصر بالدولة العثمانية، وعجزها عن تخليص مصر من أنياب الإنجليز، وتيئيس المصريين الذين لا يزال لديهم بقية من أمل في حكومة الآستانة، ومن لا يزالون يؤمنون بـ«وهم» الجامعة الإسلامية.

لقد هَرِمت الدولة العثمانية، وجاءت ثورة تركيا الفتاة في يوليو عام ١٩٠٨ لتتجه بالدولة اتجاهًا قوميًّا تركيًّا محضًا، فاستهدفت الإطاحة بنظام السلطان عبد الحميد الثاني الاستبدادي، لتقيم محله حكومة قومية قد تستطيع أن تضع حدًّا للتدخل الأجنبي في شؤون الدولة، وتوقف الانهيار الوشيك بعد أن أصبح الأتراك يعانونه أشد المعاناة منذ اعتلى عبد الحميد العرش(٢٦٧)، فانتشرت فروع جمعية تركيا الفتاة في أنحاء الدولة تبث دعوتها، وكانت مصر من المراكز الخطيرة لنشاطها السياسي لبعدها عن الآستانة، ولكونها تحت الإدارة البريطانية، مما يجعلها ملجأً وملاذًا للسياسيين والمفكرين الذين يخشون الوقوع في قبضة السلطان عبد الحميد(٢٦٨).

وحين اندلعت ثورة تركيا الفتاة التي أطاحت بالسلطان استقبلها حزب الأمة بفرح عظيم، ليس ابتهاجًا بتخلص الدولة العثمانية من سلطانها، ولا لمجرد نجاح مشروع تركيا الفتاة، وإنما لأن ذلك سوف يُحل مصر من روابط التبعية للسلطان، بما يتفق والخط السياسي للحزب، الذي ذكرت صحيفته أن نجاح الثورة يمثل عيدًا للحرية العثمانية، وأن الأمة بوسعها أن تخلع سلطانها «حتى ولو كان ولي أمر

المسلمين، وحامي بيضة الدين، وخليفة رب العالمين»[٢٦٩]، لتؤكد بذلك إمكانية خلع الإطار المقدس الذي يحتمي به السلطان بوصفه خليفة للمسلمين، ومعاملته معاملة الملوك المستبدين، وانتقلت الصحيفة من نقطة تجاهل علاقة مصر بالدولة العثمانية، وإنكار الجامعة الإسلامية، إلى نقطة جديدة وهي تجريد السلطان من سلطته الدينية، وإخضاعه لما يخضع له الحكام الزمنيون.

بل عبَّرت الصحيفة عن أفكار أحمد لطفي السيد بشكل أوضح فيما يتعلق بالوطنية المصرية، واستبعاد الدين من عوامل بناء الدولة القومية الحديثة بالمفهوم العلماني، حين أكدت أن حركة أحرار العثمانيين حركة وطنية صرفة، وليس لها أقل صبغة دينية، وذكرت أن هذه الخطة أمنية كل مصري عاقل محب لوطنه، وطالبت المصريين، باسم الوطنية، بأن يحذفوا لفظة «دين» من جرائدهم السياسية[٢٧٠].

ورد أحمد لطفي السيد على مطالبة بعض المصريين بتمثيل مصر في «مجلس المبعوثان»، وهو البرلمان العثماني، متسائلًا في استنكار:

> هل يجوز لنا أن نسلب مصر حقها، فنجعلها خاضعة لـ«مجلس المبعوثان»، في حين أن الدولة العلية نفسها تحترم استقلالنا، ولا تطالبنا بشيء من ذلك؟ إن الحكومة التركية الحرة تعتبر مصرنا رأسًا، فهل نعتبرها نحن ذنبًا؟

ولم يعترف أحمد لطفي السيد للدولة العثمانية بحق من حقوق السيادة على مصر، إلا بالهيمنة على سياستها الخارجية فحسب «تلك السيادة التي حددتها المعاهدات الدولية والفرمانات، فإذا اعترفنا بأكثر من ذلك، كان فرارًا من طلب الاستقلال»[٢٧١]. وذكر أيضًا أنه لئن ظن العثمانيون أننا نعول عليهم في بلوغ حريتنا، فذلك ظن باطل، وفكرة لا تشرف مصر ولا المصريين، الذين لا يطلبون من أحد مساعدتهم في نيل استقلالهم، بل يعتمدون على أنفسهم وعلى أعمالهم[٢٧٢].

وهكذا تستبين تدريجيًّا قناعة أحمد لطفي السيد بالقومية المصرية، التي لا تتخذ الدين أساسًا لقيامها، من خلال إنكاره للجامعة الإسلامية، ومزجه ذلك بقضية استقلال مصر السياسي، وضرورة اعتمادها على نفسها للحصول عليه، وتحللها من روابط التبعية للدولة العثمانية. وحتى ذلك الحين كانت مقالات صحيفته

حول الجامعة المصرية ذات طابع أدبي، مع ميل إلى الرومانسية، تحمل معاني حب الوطن والولاء له، وتعريفاته المختلفة، والتغني بماضي مصر والمصريين، والدعوة إلى التعليم بما يتفق والروح المصرية، ونحو ذلك. أما المدلول السياسي للوطنية المصرية فقد عولج بشكل سلبي ـ إن جاز التعبير ـ وذلك بتخليص هذه الوطنية من فم الجامعة الإسلامية، ثم انتقلت صحيفة أحمد لطفي السيد إلى التعبير عنها بشكل إيجابي، حين دعت المصريين بأن يهتموا بمصالحهم فقط، ورفعت شعار «عليكم أنفسكم» في الوقت الذي بدا فيه واضحًا انصراف الدولة العثمانية إلى مشكلاتها الخاصة، وتبنيها أسلوبًا سياسيًّا يتفق ومصالحها الخاصة، من دون ولاياتها، ومن ثم تبلورت دعوة أحمد لطفي السيد إلى الجامعة المصرية بشكل واضح وصريح خلال العديد من مقالاته، ولم يكتفِ بمهاجمة فكرة الأفغاني عن الجامعة الإسلامية بالمعنى الحديث، بل هاجم أيضًا المفهوم القديم للأمة الإسلامية[٢٧٣].

وبدأ موقف أحمد لطفي السيد تجاه الجامعة المصرية يتخذ أسلوبًا إيجابيًّا، منذ رأى اشتغال المصريين بتأليف جمعيات اكتتاب لإعانة البحرية العثمانية في سبتمبر عام ١٩٠٩، في الوقت الذي لم تفكر فيه الدولة العثمانية في القيام بالتزاماتها إزاء مصر، وتساءل عن جدوى المساعدة المصرية وقيمتها بالنسبة إلى دولة كثيرة الأملاك، وفيرة الرجال، فقال:

> فإن كانت المساعدة أدبية صرفة، معناها ارتباط الأمة المصرية بالأمة العثمانية، فذلك أبلغ في العبث من المساعدة الحقيقية المادية... وإذا كان الغرض منها الدفاع عن الأمة العثمانية وتقويتها، فإن تقوية مصر والدفاع عنها أوْجب على المصري... عليكم أنفسكم، جودوا على بلادكم بالمال، فأصلحوا من شأنها ما فسد تصير قوية محترمة[٢٧٤].

ونادى أحمد لطفي السيد بتقوية الشخصية المصرية بكل الوسائل الممكنة «فارتباطنا بهذه الأم الحنون، أرض وادي النيل، من أمنع الاستحكامات التي حفظت شخصيتنا لليوم»[٢٧٥]. وأنشأ مقالتين بعنوان «الجامعة المصرية»، أصر فيهما على استخدام لفظ «الجامعة المصرية» من دون استخدام «القومية المصرية» أو «الوطنية المصرية»، مما يحمل معنى الإصرار على مواجهة

اصطلاح «الجامعة الإسلامية»، للتأكيد على أن المصريين لهم جامعة خاصة بهم، «تتألف من المصريين الأصليين، ومن عناصر أخرى جديدة من الذين حَلوا مصر على سبيل القرار وجعلوها موضع سعيهم، فصارت بعد قليل محل ثروتهم وموطن حياتهم في الحال والاستقبال، وأصبحوا بذلك مصريين»، فالوطن عند أحمد لطفي السيد ليس مقولًا على أرض محددة مجردة في الذهن عن كتلة من السكان، «ولكنه مقول على أرض محددة مقترنة في الذهن وفي الخارج بكتلة من السكان القائمين عليها على سبيل القرار، المشتركين في المنافع، المتضامنين في السراء والضراء».

وهكذا بنى أحمد لطفي السيد مفهوم الوطن على أساس قاعدة المنفعة، من غير أن يكون لمختلف المعتقدات والأجناس أثر كبير أو ضئيل في تكوينه، وتمادى أكثر من هذا، فتمنى أن يصبح كل من على أرض مصر من العثمانيين والأجانب مصريين متساوين في الحقوق والواجبات[٢٧٦].

وخطورة هذه الأفكار تتمثل في كونها تُدخل عناصر ليست مصرية في أصولها وجنسياتها في إطار الجامعة المصرية، وتمثل ترديدًا لما أورده اللورد «كرومر»، المعتمد السياسي البريطاني في مصر، في تقرير له، حين عرَّف المصرية فذكر أنها تطلق على كل سكان مصر جميعًا وكل من يتعاملون معها على اختلاف معتقداتهم وأجناسهم، ومن ثم جعل كل القاطنين بمصر مصريين[٢٧٧]. فالدين والجنس إذن عند أحمد لطفي السيد لا يمثلان قاعدة لتحديد مفهوم الوطن، الذي هو «آلة المصلحة ليس إلا، ومسقط الرأس ليس لأحد بوطن إذا صار بلقعًا وخوى، أو استحوذ عليه العدو وبغى، ولم يعُد للمرء فيه أهل ولا مِلْك»[٢٧٨]، ومعيار المنفعة هو الأساس في تحديد الانتماء، وتساءل مستنكرًا ذات مرة: «هل هناك من يقول بأن مسلمًا مصريًّا يفضل منفعة تركيا على منفعة مصر، أي على منفعته هو؟»[٢٧٩].

هاجم أحمد لطفي السيد الجامعة الإسلامية هجومًا عنيفًا، وهاجم من جعلوا أنفسهم وبلادهم «على المشاع وسط ما يسمى خطأ بالجامعة الإسلامية، تلك الجامعة التي يوسع بعضهم في معناها، فيدخل فيه أن مصر وطن لكل مسلم».

وذكر أن مصر وطن محدود، مملوك الحقوق (قانونًا) لأهله من المسلمين والمسيحيين عن طريق الاختصاص. ولا تتعارض في نظره قاعدة المنفعة مع الدين، «فَجعْلُ المنفعة أساسًا للعمل في السياسة مذهب لا يأباه الدين الحنيف... والمنفعة هي الأساس الوحيد للعمل في السياسة، دون التخالف في المعتقدات الدينية، وتحديد الوطنية المصرية، كما حددها قانون البلاد، أعني أن الحقوق الوطنية في مصر هي لمن يعترف له القانون بالمصرية، دون غيره من سائر الأجناس»[٢٨٠]. وأكد أحمد لطفي السيد فكرة أن الجامعة الإسلامية دعوة استعمارية، وطالب بأن يحل محلها المذهب الوحيد المتفق مع أطماع كل أمة لها وطن محدود، وهو مذهب الوطنية.

إن أول معنى للقومية المصرية عنده أصبح يتمثل في تحديد الوطنية المصرية، والاحتفاظ بها والغيرة عليها، «غيرة التركي على وطنه، والإنجليزي على قوميته... إن الذي ينفع مصر هو ألا تتوانى لحظة واحدة عن العمل لذاتها، وعن إثبات شخصيتها وقوميتها»[٢٨١]. وحتى نهاية عام ١٩١٢ كان أحمد لطفي السيد لا يزال يكرر دعوته إلى الجامعة المصرية، ويدعو الذين كسبوا الجنسية المصرية بالإقامة في مصر أن يقطعوا ميولهم عمَّا عدا مصر، لأن الوطنية ـ وهي حب الوطن ـ لا تقبلُ الشِّرك[٢٨٢].

وهكذا كانت الأمة محور تفكيره، بمعنى الوطن القومي، وبمعنى المصلحة الوطنية، وتقوية الشخصية المصرية، والحفاظ على استقلالها. أما الجامعة الإسلامية فقد اعترف بألا صلة بينها وبين قضايا العالم الحديث، واعتبرها نوعًا من الخيال يثير السخرية، حتى لقد اعتُبر نبْذ أحمد لطفي السيد لفكرتها في مواجهة التعاطف الفطري السائد معها، عملًا ينطوي على قدر عظيم من الشجاعة[٢٨٣].

* * *

وعندما اندلعت الحرب الطرابلسية في سبتمبر عام ١٩١١ بسبب غزو إيطاليا لطرابلس الغرب، وجدها أحمد لطفي السيد فرصة للتأكيد على عرض قناعاته فيما يتعلق بالجامعة الإسلامية والجامعة المصرية، ذلك أن هذه الحرب مسَّت علاقة مصر بالدولة العثمانية في الصميم، فميدان القتال يتاخم حدود مصر، ومصر ما زالت ـ

نظريًّا على الأقل ـ إحدى ولايات الدولة العثمانية، مثلها في ذلك مثل طرابلس الغرب، وشرعت قطاعات من المصريين في تقديم المساعدة للدولة العثمانية، وإظهار التشيُّع لها، فانبرى أحمد لطفي السيد للتنبيه إلى خطورة ذلك، واعتبره سيزيد مركز مصر ارتباكًا، وذكر أن المصريين هم أحق الناس بالمساعدة[٢٨٤]. وواجه لطفي بذلك قطاعات كبيرة من الرأي العام المصري، الذي تحرك بتلقائية لتعضيد دولة الخلافة، وأنشأت الصحف الوطنية العديد من المقالات الطوال تبرر فيها ضرورة أن تقف مصر ظهيرًا للدولة، واتخذت عواطف المصريين المتدفقة شكلًا عمليًّا تَمثل في الاكتتاب لمعاونة الجيش العثماني، وتكوين جمعيات الهلال الأحمر ولجانه وغيرها[٢٨٥].

بينما عاد أحمد لطفي السيد ليرفع للمصريين شعار «عليكم أنفسكم» بمقالات ثلاث تحت عنوان «سياسة المنافع لا سياسة العواطف» تحدى بها مشاعر الناس، وتجرد خلالها من كل انفعال، مستنكرًا حركة التشيع للدولة العثمانية، التي تمثلت في الدعوة إلى الجهاد الديني، ورآها من أكبر الأخطار على مصر، وطالب بني وطنه بألا يجعلوا الدين قاعدة لأعمالهم السياسية، ثم انتقل خلال مقالاته إلى التدليل على استحالة مساعدة مصر للدولة العثمانية وعدم جدواها، ووصف حركة الاكتتاب بأنها مظهر كاذب للجهاد الديني، واختتمها بالتأكيد على الدعوة إلى الجامعة المصرية وتقوية شخصيتها، والعمل لمصلحة الأمة المصرية قبل كل شيء[٢٨٦].

وقد وقفت معظم قطاعات الأمة ضد حملة أحمد لطفي السيد، فتعرض لعاصفة من النقد المر، اتهم خلالها بمناوأة دولة الخلافة، بل أكثر من هذا اتهم بالإلحاد، ثم طرقت العاصفة أبواب حزبه، فزعزعت مكانته فيه، وفشل في إقناع أصدقائه السياسيين بمؤازرته في مواجهة الرأي العام الغاضب، مما اضطر أحمد لطفي السيد إلى الانحناء أمام العاصفة، والانسحاب مخذولًا إلى قريته بعد عام.

غير أن الأمر لم يطُل به كثيرًا، فقد تدافعت الأحداث ملبدة أفق الدولة العثمانية بالغيوم، حاملة نذر الانهيار، فتلك فتنة عسكرية في ألبانيا، وهذه أنباء سيئة أتت من الكرك وحوران، كما خرج الإدريسي على الدولة، بينما رفرفت الأعلام الأجنبية على

ثغور طرابلس ودرنة وجزر الأرخبيل، وتواترت أنباء الهياج في كريت، والخوف الكبير في مقدونيا، وحدوث اتفاق سري بين بعض دويلات البلقان. أمسكت كل هذه المتاعب بخناق الدولة العثمانية لتؤكد عجزها عن حفظ كيانها، ولتُهيئ أذهان المصريين للإقرار بمصير الدولة المحتوم، مما أتاح لأحمد لطفي السيد آذانًا أعادته إلى جريدته، فاتجه هذه المرة بأحاديثه وكتاباته إلى الشباب، مطالبًا إياهم بالسعي لخير مصر، من دون غيرها، ومؤكدًا الأصرة القوية بين العمل للاستقلال وضرورته وبين معنى القومية المصرية، فالاستقلال في نظره هو المعنى الوحيد للوجود، ومناط الأمل في الحياة القومية(٢٨٧).

ومما يجدر بالملاحظة أن أحمد لطفي السيد اتجه اتجاهًا جديدًا، شرع من خلاله ينقب عن آثار مصر القديمة، ويقلب في صفحات تاريخها، مستثيرًا شعور العزة والفخر عند المصريين عندما يشاهدون آثار عظمة المصريين القدماء، كأنما ليدعم أفكاره عن القومية المصرية باستلهام التاريخ الواحد المتميز، الذي يعود إلى ما قبل الفتح الإسلامي، وقبل الجامعة الإسلامية، وراح يربط حلقات التاريخ الواحد، فذكر:

> أمتنا في هذا الحاضر ليست ذات وجود مستقل عن أمتنا الماضية، فالأمة كلٌّ واحد غير منقسم، وغير قابل للتجزئة، إنها أمة قد خلق جسمها الاجتماعي من يوم أن استقلت بهذا الوطن المحدود وكانت ذات نظام اجتماعي معروف فصارت تنتقل في حياتها من الصحة إلى المرض، ومن المرض إلى الصحة، حتى صارت إلى ما هي عليه اليوم(٢٨٨).

وهكذا انتقل أحمد لطفي السيد نقلة جديدة للتعبير عن فكرة القومية المصرية حين أضاف إليها البعد التاريخي للأمة الواحدة، وجعله عنصرًا من عناصر تكوين هذه القومية، وأساسًا من أسس قيامها وتميزها.

ثم يواصل بلورة نظريته عن الأمة المصرية، ذات القومية المحددة التي تتميز بِسمات ومشخصات خاصة بها، فيقول:

> لنا لون خاص، وميول خاصة، ولغة واحدة شاملة، ودين للأكثرية، وكيفيات في تأدية أعمالنا، ودم يكاد يكون واحدًا يجري في عروقنا، ووطن محدود الجهات بحدود طبيعية يفصلنا عن غيرنا، لا بحدود وهمية كما هو الأمر في

بعض الممالك، ولكن بحدود طبيعية تكاد تجعلنا في معزل عمن عدانا، لنا تاريخ قديم طويل... اتصلت سلاسله بحلقات متينة، فأصبحت سلسلة واحدة أولها قبل التاريخ وآخرها بعد هذه الحلقة التي نقطعها... فنحن بذلك فراعنة مصر، ونحن عرب مصر، ونحن مماليك مصر وأتراكها، ونحن المصريون... حافظين لكثير مما ورثناه من آبائنا الأقربين والأبعدين... كل هذه المشخصات القومية المادية والمعنوية، الوراثية والكسبية، من شأنها أن تجعل بيننا رابطة الجنسية أقوى منها في أكثر الأمم[٢٨٩].

وهكذا اكتملت نظرية أحمد لطفي السيد عن القومية المصرية بعد أن تجاوز الحديث عن المنفعة والمصلحة كعامل أساسي لبناء القومية المصرية، ذلك الذي أملاه تعارض مصلحة مصر مع مصلحة الدولة صاحبة السيادة عليها، فأضاف إلى نظريته عنصر التواصل التاريخي المشترك، وألمح سريعًا إلى اللغة والدين، ثم أضاف عنصر المكان أو العامل الجغرافي الذي يميز مصر بحدود طبيعية، بل تجاوز أيضًا أفكاره السابقة فيما يتعلق بالرابطة الجنسية حين أبرز عنصر الدم المتدفق في عروق المصريين، الذي يجعلهم ينتمون إلى جنسية واحدة، تدعم أسس قوميتهم.

* * *

ويتصل بأفكار أحمد لطفي السيد ونظريته عن القومية المصرية مسألة نرى لزامًا علينا معالجة موقفه منها، لتكتمل الصورة أكثر، ألا وهي موقفه من القومية العربية أو «المسألة العربية» حسب تعبيره. ومما هو جدير بالملاحظة أنه أنكر في البداية سعي بعض العناصر العربية للحصول على بعض الحقوق السياسية من الدولة العثمانية، كالتمثيل في «مجلس المبعوثان» العثماني، فذكر أن وجود «مسألة عربية أمر سابق لأوانه جدًا، وخير للذين يسعون في تأليف حزب لِبث شكايات العرب ونشرها، أن يرشدوا الأعراب إلى معنى الدستور»[٢٩٠]. وكانت الجمعيات العربية قد بدأت تتألف وتنتشر في أرجاء الدولة العثمانية منذ عام ١٩٠٨، لتدافع عن القضية العربية وتطالب بالحقوق العربية، كجمعية الأخوة العربية العثمانية، والمنتدى العربي، والجمعية القحطانية، والعلم الأخضر، وجمعية العهد، والعربية الفتاة، وغيرها[٢٩١].

وفي مقال له بعنوان «مصريتنا» عاد ليؤكد أفكاره بهذا الصدد على نحو أوضح، فذكر:

> أقمنا في مصر وطنًا لنا، وعقدنا معها عقد صدق، ترزقنا من خيرها، ونقوم على مصالحها، ونفدي شرفها بأرواحنا، فما النزر اليسير الذي لا يزال يحب الانتساب إلى قوم غير المصريين، أو إلى وطن غير مصر، إلا ناكث عهده ومتاجر بشرفه... أليس إقرار المصري بانتسابه إلى العربية أو التركية، لا يدل إلا على أنه يحتقر وطنه وقومه(٢٩٢)؟

وأبدى أحمد لطفي السيد تعجبه ممن لديهم نقص في إدراك الوطنية المصرية، ممن يحبون الانتساب إلى بلاد العرب، أو إلى تركيا من دون مصر، «فمن ذا الذي يستطيع أن يسمي هذا الميل وفاءً لمصر... مصريتنا تقضي علينا أن يكون وطننا هو قبلتنا، لا نوجه وجهنا شطر غيره»(٢٩٣).

وطفق يصور آماله بالنسبة إلى القومية المصرية وضرورة العمل على تقدمها، فذكر:

> لدينا كل وسائل العمل لمصلحتنا، فلا يعوزنا الذكاء ولا الوطنية ولا الاستعداد، ولكن يعوزنا شيوع الاعتقاد بأن مصر لا يمكنها أن تتقدم إذا كانت تجبن عن الأخذ بمنفعتها، وتتواكل في ذلك على أوهام وخيالات يسميها بعضهم «الاتحاد العربي»، ويسميها آخرون «الجامعة الإسلامية». إن الاتكال على غير المصريين في تحقيق آمال المصريين ضرب من اللعب بالمصالح، وحال من أحوال العجز والقنوط... والذي يجب علينا أن نساعد المدنية الحاضرة على نفيه عنا هو الصفات التي تولدت من نقص الاعتقاد بمصريتنا(٢٩٤).

وهكذا قَرَن أحمد لطفي السيد بين المسألة العربية والجامعة الإسلامية من حيث علاقتهما بالقومية المصرية، فرأى أن الدعوة إلى الوحدة العربية مسألة سابقة لأوانها إن لم تكن ضربًا من الخيال، وألمح إلى حاجة العرب إلى التربية السياسية والدستورية قبل اتحادهم. كانت القومية المصرية، بالمعنى الإقليمي، بؤرة اهتمامه ومحور تفكيره، وربما شفع له في ذلك الحين ربطه بين الدعوة إلى القومية المصرية وقضية الاستقلال الوطني، واعتباره أن الدعوة إلى القومية العربية أو لاتحاد العرب في جامعة، وهي ما زالت وليدة في مطلع القرن العشرين، ليست مسألة ملحة بنفس الدرجة، ولم تبلغ درجة من الصدام على نحو ما حدث للدعوة إلى القومية المصرية، والدعوة إلى الجامعة الإسلامية.

٥

طرح تيار القومية المصرية، بمعنى الدولة القومية، نفسه على أفق السياسة والفكر في مصر في مطلع القرن العشرين، بعد أن مر بفترة المخاض والميلاد عبر القرن التاسع عشر، حملته في أحشائها مؤسسات التحديث والتمصير في الإدارة والجيش، وغذته بلبنها النظم والأفكار التي انتقلت من أوروبا واستزرعت في مصر، مع ازدياد الضغط الأجنبي عليها وما ولَّده من شعور قومي عبَّر عن نفسه في رفع شعار «مصر للمصريين»، وتبلور أكثر من تناقُض مصالح مصر مع الدولة صاحبة السيادة عليها (الدولة العثمانية)، واستجابة قطاعات من المثقفين المصريين من أرباب الكتابة والصحافة للفكر السياسي والاجتماعي الحديث، ولتياره القومي على وجه الخصوص. كل هذه العوامل ولَّدت في النهاية ذلك التيار القومي المصري، الذي قدر له أن يتعايش في البداية مع التيار العام، الذي يضع مصر في فلك الدولة العثمانية، ويتخذ من الجامعة الإسلامية قومية وسياجًا، قبل أن يصلا إلى التناقض، فالمواجهة والصدام.

وجاءت سنوات القرن العشرين الأولى، بزخم أحداثها وتدافعها، لتدفع بأنصار الفكر القومي المصري ـ يتقدمهم أحمد لطفي السيد ـ خطوة كبيرة إلى الأمام، فرأوا تعارض مصلحة مصر مع مصالح دولة الخلافة، وأدركوا عجزها عن حماية ولاياتها التي بدأت تتساقط في أيدي الدول الأوروبية الواحدة تلو الأخرى. ورأوا أيضًا عجز فكرة الجامعة الإسلامية عن صيانة دولة الخلافة، بالإضافة إلى أحداث الدولة الداخلية ذاتها التي أسقطت السلطان، ونَحت منحى تركيًّا قوميًّا خاصًّا. أعطى ذلك كله أحمد لطفي السيد سوانح عديدة لطرح أفكاره عن القومية المصرية وتأصيل تيارها والتجاوز به مرحلة الطفولة إلى مرحلة اليفاعة والصبا.

وكانت نقطة البداية عند أحمد لطفي السيد في ذلك هي إثبات خيالية فكرة الجامعة الإسلامية، بل إنكار وجودها أصلًا، فقاده هذا، من منطلق علماني، إلى نكران علاقة الدين بالسياسة، في سلطة الدولة، ورؤيته ضرورة إلزام الدين حدود الشعائر والمبادئ الخلقية، ونزع صولجان السلطة الدينية من يد السلطان العثماني، واعتباره ملكًا مستبدًّا يثور عليه شعبه، ثم طور أحمد لطفي السيد أفكاره عندما دعا

إلى «الجامعة المصرية» بشكل واسع، وكان مُصرًّا على استخدام هذا الاصطلاح لمواجهة اصطلاح «الجامعة الإسلامية»، فعرض لتلك الجامعة باعتبارها قومية متميزة لها أسسها وعناصر قيامها بالمعنى الحديث، ورفع أمام مواطنيه شعار «عليكم أنفسكم ومصالحكم الخاصة»، مستبدلًا قاعدة المنفعة والمصلحة القومية بالدين كقاعدة لبناء الجامعة القومية للمصريين.

بل إن أحمد لطفي السيد حين جعل يحدد عناصر تلك الجامعة المصرية أو القومية المصرية، بالغ كثيرًا عندما طرح إمكانية اعتبار العناصر الأجنبية، المقيمة بمصر على سبيل القرار، عناصر وطنية، ما دامت قد استقرت بمصر، واتصلت منفعتهم بها، ولم يلبث أن دعَّم أفكاره بالحديث عن ماضي مصر والمصريين القدماء، فأضاف بعدًا تاريخيًّا إلى أسس بناء القومية المصرية، ثم شرع يستكمل هذه الأسس، متجاوزًا قاعدة المنفعة والمصلحة القومية، مضيفًا عوامل اللغة المشتركة، والدين الغالب، والموقع الجغرافي المحدد والطبيعي، وأخيرًا عامل الدم الذي أوجد رابطة جنسية تجمع المصريين في قومية واحدة متميزة، مما يعتبر تطويرًا لأفكاره ذاتها.

وفيما يتصل بالدعوة إلى الوحدة العربية أو القومية العربية، فقد اعتبرها أحمد لطفي السيد مسألة سابقة لأوانها، إن لم تكن محض خيال، شأنها شأن الجامعة الإسلامية، وبذلك انتصر لفكرة الجامعة المصرية أو القومية المصرية ضاربًا صفحًا عمَّا عداها، ودافعًا بتيار مؤثر من تلاميذه في السياسة والفكر، ليدفعوا بعد ذلك هذا التيار في روافد عديدة خلال العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، في مجالات السياسة والثقافة والفكر والآداب والفنون.

الفصل السابع

الترجمة: جسر النهضة والتقدم

أحمد فتحي زغلول وفكره السياسي والاجتماعي

١

ترجمة حياة

كان فتحي زغلول (١٨٦٣-١٩١٤) من أبرز رجال جماعة الإمام محمد عبده، شاركه الإيمان باتجاهاته الإصلاحية وفي مجمل نشاطه العام، وكان من رجال القانون المعدودين في زمنه، يؤمن بأن نهوض المجتمع المصري وتقدمه لن يتأتيا إلا بمعرفة عيوبه، من خلال معرفة سر تقدم وتطور الأمم الأوروبية، وذلك لا سبيل له إلا بترجمة المؤلفات التي عالجت فكر النهضة والاستنارة، فالترجمة هي الجسر الذي يساهم في نهضة مصر وتقدمها، لذلك قدم بنفسه ترجمات مهمة لعدد من مؤلفات الفكر السياسي والاجتماعي، سنعالجها في هذا الفصل.

ولد فتح الله صبري (أحمد فتحي زغلول فيما بعد) في ٢٢ فبراير ١٨٦٣، بقرية إبيانة بمديرية الغربية[٢٩٥]، وكان أصغر أنجال المرحوم إبراهيم زغلول، من أعيان القرية، وتُوفِّي الوالد وفتح الله ما زال رضيعًا، بينما كان أخوه سعد زغلول فطيمًا، فصارا في حضانة أمهما، التي كانت إحدى عقائل عائلة بركات الشهيرة بنفس المديرية، ولم يكن عمرها تجاوز العشرين عند وفاة الزوج. وقام على تعليم فتح الله وسعد أخوهما الكبير لأبيهما، الشناوي أفندي زغلول، الذي عني بتربيتهما على أحسن ما تعلم به أبناء الأعيان[٢٩٦].

تلقّى فتحي زغلول تعليمه الأول في كُتاب القرية، ومنه انتقل إلى مدرسة رشيد، فالمدرسة التجهيزية إبان وقوع أحداث الثورة العرابية (١٨٨١-١٨٨٢)، وقد شغلته الثورة بأحداثها وهو لم يتجاوز العشرين بعد، فكان يحضر ندوات عبد الله النديم بالإسكندرية، ويشارك فيها خطيبًا يحث ويحرض، الأمر الذي تسبب، مع تزايد نشاطه الثوري، في فصله من المدرسة بعد أن احتل الإنجليز مصر في عام ١٨٨٢. غير أن ناظر المعارف العمومية آنئذ، أحمد خيري باشا، كان يحبه لنباهته وفصاحته، فأراد مساعدته على إتمام دراسته، لذلك نصحه بتغيير اسمه حتى يمكن إعادة قيده بالمدرسة على أنه طالب جديد، ومن هنا أصبح اسمه «أحمد فتحي» بدلًا من «فتح الله صبري»[٢٩٧].

انتقل فتحي بعد ذلك إلى مدرسة الألسن عام ١٨٨٣، وأبدى تقدمًا ملحوظًا، أهّله لأن يكون عضوًا بإرسالية نظارة المعارف إلى فرنسا، حيث درس الحقوق ابتداء عام ١٨٨٤، وحصل عام ١٨٨٧ على درجة الليسانس في القانون. وعندما عاد إلى وطنه أرسلته نظارة المعارف إلى نظارة الحقانية حاملًا طلب توظيفه بها، «لتنتفع الحكومة بخدماته، كما انتفع هو بتربيتها له على نفقتها»[٢٩٨].

وهكذا بدأ فتحي زغلول دراسته في كُتاب القرية، شأن أبناء جيله، حيث تلقّى مبادئ القراءة والكتابة وحفظ بعضًا من القرآن الكريم، ولكنه لم يتجه، شأن أخيه سعد وشأن معظم أبناء الأعيان في هذه الفترة، إلى الأزهر لتتسع ثقافته الدينية ويضرب فيها بجذوره، وإنما اتجه إلى المدارس الحديثة ليتلقى تعليمًا مدنيًّا حديثًا، انفتح من خلاله على اللغات والثقافات الأوروبية، وكذلك درس القوانين الوضعية، في صياغتها الفرنسية، مما سيكون له دلالة مهمة في تكوين ثقافته واتجاهاته وأفكاره فيما بعد.

استجاب فتحي بعد ذلك لنداء الوظيفة، التي أهّلته لها دراسته وثقافته، وتحقيقًا لذات طموحه لبلوغ أعلى مراتبها، والتي تفضي إلى مقاعد الحكم والسياسة، فقد كانت إجازة الحقوق في ذلك الوقت هي نقطة البداية، ومنها يرتقي الإنسان إلى مناصب الإدارة ومدارج السلطة. وقد بدأ حياته العملية مساعدًا لمندوب بقلم قضايا الحكومة منذ ١٢ سبتمبر ١٨٨٧، وعندما أنشئت المحاكم الأهلية بالوجه

القبلي، رُقي فتحي إلى رئيس لنيابة أسيوط في ٢٧ يونيو ١٨٨٩، ثم انتقل رئيسًا لنيابة الإسكندرية، التي أصبح عضوًا، بحكم القانون، في مجلسها البلدي، وكان هذا المجلس يضم صفوة من ذوي الكفاءات من الوطنيين والأوروبيين، وظل في وظيفته حتى صدر قرار تشكيل لجنة المراقبة القضائية، فعُين مفتشًا بها عام ١٨٩١، وتدرج بعد ذلك حتى صار رئيسًا لمحكمة المنصورة الأهلية في ١٨ نوفمبر ١٨٩٣، ثم رئيسًا لمحكمة مصر الابتدائية الأهلية في ٢٦ فبراير ١٨٩٦[٢٩٩]. وظل فتحي يشغل هذه الوظيفة مدة طويلة (نحو أحد عشر عامًا) بالقياس إلى سرعة تدرجه في الوظائف، حتى رُقي إلى وظيفة وكيل لنظارة الحقانية في ٢٨ فبراير ١٩٠٧. ويفسر الزعيم الوطني محمد فريد، الذي كان أحد خصوم اتجاهه ومذهبه في الحركة الوطنية، ذلك بأنه قد اشتهر عنه سوء السلوك «ولذلك منع وحرم من الترقي مدة، وكانت النية معقودة على رفته إلا أنه عُين قاضيًا في محكمة دنشواي في يونيو ١٩٠٦، ووافق الإنكليز على حكمهم القاسي المشهور، فقام الرأي العام ضده ورماه بالخيانة، فعضده الإنكليز وعينوه وكيلًا لنظارة الحقانية»[٣٠٠].

وفي مقابل هذا يذكر صديقه عبد الخالق ثروت (الذي كان ناظرًا للحقانية عند وفاة فتحي عام ١٩١٤)، أنه «كان وهو رئيس محكمة مصر الابتدائية آية في القضاء وحسن الإدارة، حتى كان تدخل النظارة في أمورها النظامية يكاد يكون معدومًا»[٣٠١].

من المهم أن نوضح أن فتحي زغلول ظل رئيسًا لمحكمة مصر الابتدائية الأهلية منذ عام ١٨٩٦ وحتى ١٩٠٧، حين أصبح وكيلًا لنظارة الحقانية، وأنه ظل يشغل وظيفته الأخيرة حتى تُوفِّي في ٢٧ مارس ١٩١٤[٣٠٢]. وعلى الرغم من تضارب الأقوال بشأنه وتعارضها، فهناك عدة حقائق لا يمكن إنكارها، منها أنه كان طموحًا بذل أقصى ما يستطيع لخدمة وظيفته، تشهد بذلك علاقاته بمراكز القوة السياسية في البلاد آنئذ (الخديو عباس حلمي ودار الوكالة البريطانية)، إلى جانب موقفه من الأحداث التي عاصرها واشترك فيها، ومنها أيضًا دوره في وضع القوانين والنظم والتشريعات خلال تلك الفترة، بحكم وظائفه وثقافته القانونية الرفيعة، مما أهَّله بغير شك لذلك المنصب، وربما لمنصب الوزارة ذاته، لولا أن العمر لم يمتد به ليرتقيه.

ثمة مسألة ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار نستنتجها من العرض السابق، وهي انتماء فتحي زغلول إلى إحدى عائلات الأعيان المصرية القادرين ماديًّا، الأمر الذي وفر له استقرارًا ماديًّا ساعده على تحقيق طموحاته، ثم إن دخله من الوظائف التي تولاها كان يُعَد كبيرًا نسبيًّا(٣٠٣)، بل إنه حقق فائضًا استطاع استثماره في أهم مجال عرف في عصره للاستثمار، وهو شراء الأراضي والعقارات، ومن المعروف أن فتحي ورث ما يقرب من عشرين فدانًا في قريته، واستمر يزيد عليها بالشراء، حتى بلغت ممتلكاته عام ١٩٠٢ نحو ٣١٢ فدانًا(٣٠٤).

وكان فتحي عضوًا مؤسسًا في الجمعية الخيرية الإسلامية منذ أن أسسها الإمام محمد عبده مع صديقيه سعد زغلول وحسن عاصم عام ١٨٩٢، وظل عضوًا بها حتى وفاته، وكان عضوًا مؤثرًا في نشاطاتها، حيث اختير في كل لجنة شكلتها الجمعية، وقد ورد في تقريرها السنوي أن «فتحي كان أكبر الذين أنفقوا أنفَس أوقاتهم، وبذلوا من قواهم وملكاتهم الكثير في تكوين الجمعية حتى بلغت مكانتها، وأصبحت تؤدي إلى الأمة من النفع ما تعلمون»(٣٠٥). وقد أهَّلته مكانته الاجتماعية وتقدمه في الوظائف التي تولاها، والتي تُوجت بوكالة نظارة الحقانية، لأن يحصل على مرتبة «الميرميران برأس همايوني»، ثم أصبح يحمل لقب «باشا»(٣٠٦).

وقد عرف أصدقاؤه من رجال العلم والأدب فضله في مجالَي الكتابة والترجمة، فأقاموا له في ٢٧ يونيو عام ١٩١٣ حفل تكريم بدار الجامعة المصرية، حضره العلماء والأدباء ورجال القضاءين الأهلي والشرعي، وقُدمت فيه مجموعة أعماله مجلدة أنفَس تجليد، واحتفلوا أيضًا بتكريم ذكراه في حفل آخر أقاموه لتأبينه بدار الأوبرا الخديوية في ١٨ مايو ١٩١٤ بمناسبة مرور أربعين يومًا على وفاته، واشترك في رثائه عدد من الوزراء والأمراء(٣٠٧).

وذكر أحمد لطفي السيد أن «جنازته قد شيعت من بيت أخيه سعد باشا، ومشى فيها كل الرجال الرسميين، ورجال الأمة، وأهل العلم والأدب، فكان هذا الموكب من أكبر ما وجد في مصر»(٣٠٨).

وتتفق أغلب المصادر على أن فتحي زغلول لعب دورًا إصلاحيًّا كبيرًا، وأنه كان رجل ارتقاء وإصلاح، ساهم في وضع قوانين المحاكم الشرعية التي تنظمها فتسير

المحاكم بمقتضاها، ولعب دورًا بارزًا في وضع نظم المعاهد الدينية الأزهرية، حين كان رئيسًا للجنة التي شُكلت لإصلاح هذه المعاهد، وضمت معه إسماعيل صدقي وعبد الخالق ثروت. وقد اعترف الأخير بأن فتحي وحده كان صاحب الفضل في كل ما وضع من نظامات[٣٠٩]، وأنه كثيرًا ما بحث ونقَّب وجمع ورتب وحادث واستشار، ووقف مواقف مشهورة منتصرًا لما يعتقده الحق، تأييدًا للإصلاح، حتى صار اسمه لا يذكر إلا مقرونًا بما له من الفضل في هذا السبيل[٣١٠].

كان فتحي عمدة الحكومة في كثير من المشروعات الدقيقة التي تحتاج إلى مفاوضات بين جهات مختلفة، وموضع استشارة، عن نظارته وغير نظارته، في وضع القوانين، وتشهد بذلك الألسن والتقارير الرسمية[٣١١]. ولا عجب في ذلك، فقد كان فتحي على دراية واسعة وعميقة بدراسة النظم والقوانين في مصر وأوروبا، وتميز بعقلية محققة مدققة ذات مقدرة وكفاية عالية في الصياغة القانونية، صقلتها الدُّرْبة والمراس في مجالَي العمل والتأليف القانوني على حد سواء.

٢
فتحي زغلول والحركة الوطنية

بادئ ذي بدء ينبغي أن نذكر أن فتحي زغلول ينتمي إلى جماعة الإمام محمد عبده ومذهبها في السياسة والوطنية. تلك الجماعة التي بدأت جذورها منذ وجود جمال الدين الأفغاني بمصر خلال سبعينيات القرن التاسع عشر، ثم ازدهرت بفكر ونشاط محمد عبده، وكانت تعقد بعض اجتماعاتها في صالون الأميرة نازلي فاضل، الذي لعب دورًا مهمًّا في تغيير أفكار محمد عبده الخاصة بالإنجليز، وسمح بصداقته للورد «كرومر»، وساعد بعض المصريين المستنيرين ممن اختلفوا إليه في الحصول على مناصب الإدارة المصرية. ثم لعبت الجماعة دورها من خلال الجمعية الخيرية الإسلامية، والتقت في حلقات الإمام الأسبوعية، التي كان يلتقي فيها بعض المثقفين من متخرجي دار العلوم وأساتذة المدارس الأميرية وغيرهم من رجال الحكومة والأدباء[٣١٢].

كان فتحي من الرعيل الأول من تلاميذ محمد عبده، ومن أقرب أنصاره إليه، وكان هو وسعد يرجعان إلى الإمام في كل خطوبهما، ويتحاكمان إليه في تنازعهما، ويكونان معه كالولد أمام والده، والتلميذ بين يدَي أستاذه(٣١٣). وبلغ من صداقة فتحي للإمام أنه كان ممن يصطفيهم الإمام معه للاصطياف بسوريا، وكان فتحي وقتها رئيسًا لمحكمة مصر الأهلية، وغير بعيد أن يكون فتحي قد تأثر بأفكار أستاذه وتوجيهاته فيما نقل وترجم عن الفكر الأوروبي(٣١٤).

أما عن موقفه من الخديو عباس، فقد كان حريصًا على إرضائه، ولم يكن على استعداد لمعاداته، وذلك لحرصه على إيجاد نوع من التوازن في علاقاته، ممهدًا بذلك السبيل لتحقيق طموحاته. وبشكل عام يمكن التأكيد على أن حزب الأمة، الذي أعلن عن قيامه في سبتمبر ١٩٠٧، لم يُشهد بعد ذلك لفتحي زغلول أي نشاط فيه، ولم يَكتب في صحيفته، التي تجاهلته هي الأخرى، وتجاهلت مؤلفاته وكتاباته، على الرغم من انتمائه ثقافيًّا وفكريًّا إلى جماعة المثقفين والكُتاب الذين ضمتهم صحيفة الحزب. ويمكننا القول إن فتحي، على الرغم من اشتراكه في تأسيس صحيفة الحزب وفي تأليف الحزب ذاته، فإنه ابتعد عنه تمامًا بعد عدة شهور من إعلان قيامه إرضاءً للخديو، واسترضاء للمعتمد البريطاني الجديد السير «إلدن جورست»، الذي أصبح آنذاك على وفاق تام مع خديو البلاد.

أما موقف فتحي زغلول من قضية الاحتلال البريطاني وسلطاته بمصر، فيعود إلى انتمائه السياسي إلى جماعة الشيخ محمد عبده، وفي إطار هذا الانتماء تحرك موقفه من القضية الوطنية. لقد كان فتحي واعيًا بحقيقة الصراع بين صاحبَي السلطتين في مصر، الشرعية ويمثلها الخديو والفعلية ويمثلها «كرومر»، ومن هنا تجاهل سلطة الخديو وتعامل مع الحاكم الحقيقي لمصر، وكان «كرومر» عنيفًا مستبدًّا بكل الأمور، ممثلًا لمصالح بلاده الاستعمارية خير تمثيل، وكانت في يده مقاليد الأمور جميعًا، وربما كان سير فتحي زغلول في هذا الاتجاه، بعد وفاة محمد عبده، يتفق ومصالحه الخاصة، التي ستتحقق من دون شك من خلال اشتغاله في إطار هذه الجماعة بمباركة اللورد «كرومر» وتعضيده.

ولم يقتصد فتحي في نشاطه، كما فعل سعد بحنكة، فاشتغل صراحة في هذا

الاتجاه، وتقدم الصفوف وذهب مع أخي الشيخ محمد عبده إلى دار الوكالة البريطانية، وشكر اللورد «كرومر» على ذكره الإمام في تقريره السنوي وإشادته به، وكان بينهما ما كان بشأن تخليد ذكراه[٣١٥].

وراح فتحي زغلول يقدم نفسه لسلطات الاحتلال البريطاني قاضيًا في محكمة دنشواي، وجلب له ذلك الأمر الاتهام بأنه كان واحدًا من جلاديها! فعندما وقعت الحادثة في ١٣ يونيو ١٩٠٦، وادعت فيها سلطات الاحتلال أن فلاحي القرية المصرية قد اعتدوا على الضباط الإنجليز وقتلوا واحدًا منهم، شُكلت محكمة مخصوصة لمحاكمة الفلاحين، الذين بلغوا أكثر من خمسين متهمًا، وكان تشكيل هذه المحكمة يضم من المصريين:

- بطرس باشا غالي، بصفته قائمًا بعمل ناظر الحقانية: رئيسًا.
- أحمد بك فتحي زغلول، رئيس محكمة القاهرة الابتدائية الأهلية: عضوًا.
- عثمان بك مرتضى: السكرتارية.
- إبراهيم بك الهلباوي: الادعاء.
- محمد بك يوسف: الدفاع.
- إسماعيل بك عاصم: الدفاع.
- أحمد بك لطفي السيد: الدفاع[٣١٦].

وقد ذكر «ميخائيل شاروبيم» أنه كان في نية أصحاب الحل والعقد أن يصدر حكم المحكمة قبل سفر اللورد «كرومر» إلى مصيفه، فلم يتمكنوا من إنجاز التحقيق في الوقت المعين، وهمَّ اللورد بالسفر، فاجتمع لوداعه جماعة من الأمراء والوزراء وأصحاب الوظائف العليا، وكان بين المودعين فتحي بك زغلول، فمال إليه اللورد «كرومر» وأخذ بيده ناحيته، وجعل يكلمه همسًا لحظة، وكان فتحي يُظهر غاية الاستعداد لسماع همس اللورد ويشير بيده إشارات الطاعة والقبول واللورد يشدد في كلامه، فتطيَّر بعض المودعين من هذا الحادث، وظنوا أن وراء الأكمة ما وراءها[٣١٧].

وعمومًا تمت إجراءات المحاكمة في الفترة ما بين ٢٤ و٢٧ يونيو ١٩٠٦، وسط مشاعر السخط والغضب من قبل الجماهير، وصدرت أحكام قاسية جائرة

لا تقبل الطعن، تقضي بإعدام أربعة، وبالأشغال الشاقة المؤبدة لاثنين، وبالسجن ١٥ عامًا لواحد، وقضت على ستة آخرين بالسجن سبع سنوات، وبالحبس والجَلد على آخرين لمدد قصيرة، وفي ٢٨ يونيو نُفذت الأحكام جميعها في وقت واحد في القرية، تحت سمع وبصر الأهلين لإرهابهم، وكانت الإجراءات الشنيعة التي لجأت إليها سلطات الاحتلال في هذه المحاكمة وتلك الأحكام مثار سخط عميق في الداخل والخارج، مما ألهب المشاعر الوطنية ضد وحشية الإنجليز. بل إن اللورد «كرومر» اعترف، فيما بعد، في كتاب ألفه عن الخديو بعنوان «عباس الثاني»، بأن الأحكام التي صدرت عن المحكمة المخصوصة في دنشواي لم تكن عادلة[٣١٨]. ونجح الزعيم الوطني مصطفى كامل في استغلال هذه الأحكام لفضح السياسة «الكرومرية» وبربرية الإنجليز.

فهل من قبيل الصدفة أن يكون ثلاثة من شيعة الإمام محمد عبده من أبطال محاكمة دنشواي، قضاة وجلادين ومحامين؟ فأحمد لطفي السيد، الذي مثل في هيئة الدفاع، على الرغم من محاولاته توضيح أن الهجوم على الضباط الإنجليز كان محض صدفة، وأن الجريمة بِنت لحظتها، إلا أن المحكمة أقرت بجرم الفلاحين، ورفضت طلبه استخدام الرأفة. أما إبراهيم الهلباوي، ممثل النائب العمومي في التحقيق، فقد وقف ساعات ثلاثًا يطالب القضاة بأن ينزعوا من قلوبهم كل رحمة، ويشيد بما قدمته سلطات الاحتلال لمصر، ومن المذهل أن الهلباوي قد بنى ادعاءه على أن الضباط الإنجليز صادقون بالفطرة، أما الفلاحون فهم كاذبون بالفطرة أيضًا[٣١٩]!

أما الثالث فهو أحمد فتحي زغلول، العضو المصري الوحيد في هيئة القضاة، وقد تولى صياغة حيثيات الحكم، وكانت صورة أخرى من وجهة النظر الإنجليزية بشأن الحادثة، من حيث الإشارة إلى أن الأهالي هم الذين أشعلوا النار عمدًا في حقولهم كمقدمة لمهاجمة الضباط الإنجليز، وأضاف فتحي زغلول:

> الجريمة وقعت على ضباط عرفوا بالبسالة وجابوا مواقع الحروب، وكان في إمكانهم صيد المعتدين بدلًا من صيد حمامهم، ولكنهم صنعوا جميلًا، فسلَّموا عدتهم ليسلموا، فكان العطب فيما فعلوا... هؤلاء المتهمون لم يتركوا بعملهم الفظيع هذا محلًّا للشفقة، فما كانوا من المشفقين[٣٢٠].

وقد علق القاضي الإنجليزي «مارشال» ـ وهو من زملاء «بوند»، وكيل محكمة الاستئناف الأهلية، وفتحي زغلول ـ على الحيثيات التي كتبها فتحي بأنها من أضعف ما قرأت، وأنها من النوع الذي تتم صياغته ليلائم الأحكام التي تصدر، وأنه أراد أن يرضي الإنجليز لأنه بقي مدة طويلة رئيسًا للمحكمة الابتدائية، وكان يريد أن يرقى إلى محكمة الاستئناف، لكن «بوند» لم يكن يريده هناك[٣٢١].

وتتفق معظم المصادر على أن فتحي زغلول كوفئ من جانب الإنجليز، على موقفه في أثناء المحاكمة، بترقيته إلى منصب وكيل نظارة الحقانية، وليس إلى محكمة الاستئناف، وقد رقي إلى المنصب الكبير بعد ثمانية أشهر من المحاكمة بالفعل، اشتغل خلالها بالاشتراك في تأليف شركة «الجريدة» ووضع قانونها، وتأسيس حزب الأمة.

وعندما تولى فتحي منصبه أراد بعض كبار الموظفين والأصدقاء أن يقيموا له حفل تكريم بفندق «شبرد»، وطلبوا إلى أمير الشعراء أحمد شوقي بأن يشاركهم حفلهم بإحدى قصائده، فوعدهم بإرسالها لتلاوتها، وبالفعل وصل رسول الشاعر إلى المحتفلين، وكانت المفاجأة أن احتوت القصيدة على هذه الأبيات:

إذا مـا جمعتـم أمركـم وهممتـمُ	بتقديـم شـيء للوكيـل ثميـن!
خـذوا حبل مشنوق بغيـر جريرة	وسـروال مجلـود وقيـد سـجين
ولا تعرضوا شـعري عليه فحسبه	مـن الشـعر حكـمٌ خطَّـهُ بيميـن
ولا تقرأوه في «شـبرد» بل اقرأوا	علـى مـلأ مـن دنشـواي حزيـن

وهاجمت معظم الصحف الوطنية موقف أحمد فتحي زغلول هجومًا عنيفًا، وظلت لعنة اشتراكه في هذه المحاكمة تطارده من قبل القوى الوطنية، ولم تدافع عنه سوى صحيفة «المقطم» الناطقة بلسان سلطات الاحتلال[٣٢٢]. بل إن أحدًا من أصدقاء فتحي زغلول، أو المنتمين إلى اتجاهه السياسي والوطني، لم يجرؤ على الدفاع عنه، ولم تشأ الصحيفة التي اشترك في تأسيسها أن تكتب شيئًا عن ذكرى الحادث.

وفي خطبة انتخابية لإبراهيم الهلباوي عام ١٩٢٣ تحدث إلى الناخبين قائلًا إن الناس «يعيدون مرافعتي ولا يذكرون أن المرحوم فتحي باشا زغلول شقيق

سعد باشا هو الذي قبلت ذمته أن يحكم مع الآخرين بتلك العقوبات، لأن الحكم كان بالإجماع. وقَبِل قلمه أن يسطر تلك الحيثيات، لأنه هو وحده الذي سطر حيثيات الحكم التي تنفث لهبًا ونارًا... وأضاف أن فتحي زغلول بعد الحكم في قضية دنشواي استحق المكافأة من الإنجليز فأخرجوا المرحوم إسماعيل باشا صبري من مسند وكالة الحقانية بطريقة استبدادية، وأجلسوا محله بطريق الترقي صاحب العزة أحمد فتحي بك زغلول بمرتب ١٢٥ جنيهًا شهريًّا، ومنحه رتبة الباشا»(٣٢٣).

والواقع أن اشتراك فتحي في هذه المحاكمة أمر يستحيل تبريره أو الدفاع عنه، مهما بلغ من حرصه على وظيفته أو قيامه بواجباتها، ثم إن هذا الاشتراك في حد ذاته يُعَد جزءًا من موقف عام واتجاه سياسي تبناه وامتلك عليه نفسه. على كل حال لم نجد فيما قرأنا عن فتحي زغلول سوى تبرير ضعيف غامض لموقفه في دنشواي، كتبه أحد أصدقائه من القضاة، وإن لم يجرؤ فيه على ذكر دنشواي صراحة، ذكر فيه:

> إن في حياة الكثيرين ممن يولون الأحكام في مثل هذه الظروف السياسية، التي تحف بدولة أو حكومة مثل مصر وحكومتها، أسرارًا تغيب عن سواد الأمة، وقد يؤولها بعض من لا تَبِعة عليهم ولا مسؤولية، على ما تشتهيه أنفسهم أو تصل إليه مداركهم، ويكون الذي أساءوا به ظنًّا قد أفرغ ما في جعبة قدرته في سبيل الدفاع عن مصلحة أمته(٣٢٤).

ثم حدث أن اشتغل فتحي زغلول بتأليف شركة «الجريدة» ووضع قانونها ـ كما مر بنا ـ وكان على رأس أهدافها «عدم إثارة المسائل ذات الطبيعة الخاصة» التي دأبت الصحف الأخرى على إثارتها، فأقضَّت مضاجع سلطات الاحتلال البريطانية بمصر، وكذلك كان من هذه الأهداف خلق رأي عام يُقر ما تفعله الحكومة؛ أما أسلوبها فهو «الاعتدال» الذي يناقض «التطرف» الذي سلكته الصحافة الوطنية، من وجهة نظر الإنجليز. ومن المعروف أن هذه المبادئ تحولت إلى برنامج حزبي، عقب إعلان تحول شركة «الجريدة» إلى حزب سياسي هو حزب الأمة، ويمكننا أن نستنتج أن فتحي زغلول لعب دوره في صياغة برنامج هذا الحزب، الذي تجاهل مسألة الاحتلال البريطاني، فلم تَرِد في برنامجه أي إشارة إلى مسألة الاستقلال،

فكانت فكرة الحزب تنبع أساسًا من اقتناع رجاله بأن الاحتلال قائم، وأن زحزحته ليست بمجرد الكلام أو التفكير فيه، أو حتى الميل إليه، وإنما بالتعامل معه، وفي نفس الوقت إعداد الأمة بالكفاءات التي ستؤدي إلى ذلك الاستقلال[٣٢٥].

وهكذا كان موقف فتحي زغلول من القضية الوطنية يدخل ضمن هذا الإطار، ويتبنى هذا الاتجاه السياسي، وهو موقف مستمد أساسًا من علاقته باللورد «كرومر»، ولم تشهد الفترة التالية موقفًا إيجابيًا له ضد الوجود البريطاني، ولم نقرأ له مقالًا سياسيًا يوضح تبنيه اتجاهًا سياسيًا جديدًا حتى وفاته عام ١٩١٤.

وحتى تكتمل صورة أحمد فتحي زغلول واتجاهاته السياسية من خلال علاقاته، نرى لزامًا علينا أن نوضح علاقته بأخيه سعد، ولم يكن فتحي على علاقة طيبة به على الإطلاق، وكانت بينهما غيرة ومنافسة شديدتين، خاصة بعد أن وشى فتحي بأخيه لدى الخديو، وهي مسألة أفاض سعد في ذكرها في مذكراته متألمًا، فذكر أن فتحي «أراد أن يؤثر على الخديو بجميع الطرق، وأنه لم يبالِ بأخيه ولا بإخوانه في ذلك إلا قليلًا، وانتهيت معه بأن قلت له إن كثيرًا من الناس يقولون عليك أقوالًا كثيرة، يقولون إنك دساس تسيء إلى إخوانك إذا تمكنت ولا تبالي إلا بفائدتك، فإن كنت تعلم من ذلك شيئًا فأقلع عنه، وإلا فاستمر على ما أنت فيه فأنت أعلم بحالك»[٣٢٦].

ومن الواضح أن فتحي كان يدس لأخيه سعد عند الخديو، وهو الأمر الذي تحدث عنه متألمًا في مذكراته، وذكر أنه لم يشأ أن يدافع عن نفسه حتى لا يضر بأخيه، ولذلك فضل السكوت، «لأنني مهما دافعت فلن يجدي ذلك نفعًا، وإنما يثبت الشبهة فينا ويوجب زيادة سقوطنا»[٣٢٧].

وذكر سعد أن «هذا الشخص لديه غيرة شديدة مني... تطمع نفسه للوزارة، ويرى أنه أحق بها لأنه أقدر مني على القيام بأعبائها، وأكفأ مني لأعمالها، ويرى أن وجودي فيها مانع من ترقيه إليها». ولعله ليس غريبًا ألا يكتب سعد شيئًا عن وفاة أخيه مثلما كتب عن آخرين ليسوا على هذه الدرجة من القرابة[٣٢٨]. لقد كان فتحي بحق يَنْفس على أخيه توليه الوزارة، ويعتقد بالفعل، وفي قرارة نفسه، أنه أكفأ منه لتوليها، لكنه لم يُقدر الاعتبارات الأخرى التي على أساسها تتألف

الوزارات، وكان سعد بطبيعة الحال أقدر على فهم توازنات القوى واتجاهات رياح السياسة.

٣
فكره السياسي والاجتماعي

من الثابت أن مواقف فتحي زغلول وعلاقاته السياسية السابقة، التي وصمته بالضعف والتخاذل تجاه قضايا الوطن، وخاصة موقفه ودوره في محاكمات دنشواي، كل ذلك ألقى بظلال التجاهل والإهمال على جانب مهم من حياته، وهو الجانب الذي أسهم فيه في تحديث الفكر والثقافة والمجتمع، مما كشفت عنه آثاره الفكرية من مؤلفات ومترجمات.

والواقع أن الآثار الفكرية والثقافية التي خلفها فتحي زغلول تُعَد بحق الجانب المتميز في حياته العامة، وبالذات في مجال الفكر الاجتماعي والسياسي، سواء فيما ألَّفه أو ترجمه، ولن يتسنى لنا أن نفهم قيمة الإسهام الفكري الذي قدمه ما لم نجمع شتات مؤلفاته وترجماته، أو مصنفاته التي نشرها هنا وهناك منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى وفاته عام ١٩١٤، والتي أعيد طبع بعضها فيما بعد.

لقد كان فتحي من أنصار المذهب التحرري أو الليبرالي، بل كان من دعاته، مؤمنًا بفكر الصفوة أو النخبة الممتازة في المجتمع، ودورها في قيادته، وكان في المقابل من خصوم المذهب الاشتراكي. وأسهم بآراء على درجة كبيرة من الاستنارة في تطوير التربية والتعليم وإصلاح اللغة العربية، ولم يكن فهمه للدين فهمًا تقليديًّا، وإنما كان أقرب إلى التحرر من قيود النصوص، مع إيمان مطلق بصلة الدين بالعلم وبالعقل بما لا يمس جوهر الإيمان، وفوق هذا وذاك كانت للرجل إسهامات متميزة في مجال الكتابة القانونية وفي التشريعات.

وبإلقاء نظرة مدققة على عناوين الكتب التي أصدرها، يمكننا أن نتبين مجال اهتماماته الثقافية واتجاهاته الفكرية، وسوف نوردها هنا على سبيل الحصر، ملتزمين بتواريخ إصدارها ونشرها:

١- ترجم كتاب «بنتام»: «أصول الشرائع»، ونشر ترجمته في جزأين عام ١٨٩٢.
٢- ترجم كتاب «هنري دي كاستري»: «الإسلام: خواطر وسوانح»، ونشره عام ١٨٩٧.
٣- ترجم كتاب «إدمون ديمولان»: «سر تقدم الإنكليز السكسونيين»، ونشره عام ١٨٩٩.
٤- ألَّف عام ١٨٩٩ كتابًا بعنوان: «المحاماة»، ونشره عام ١٩٠٠.
٥- ترجم كتاب «جوستاف لوبون»: «روح الاجتماع»، ونشر ترجمته عام ١٩٠٩.
٦- ترجم كتاب «جوستاف لوبون»: «سر تطور الأمم»، ونشر ترجمته عام ١٩١٣.
٧- ألَّف كتاب: «شرح القانون المدني»، ونشره عام ١٩١٣.
٨- ترجم كتاب «جوستاف لوبون»: «جوامع الكلم»، ونشر ترجمته عام ١٩١٤.
٩- جمع له عبد العال حمدان كتاب: «الآثار الفتحية»، ويضم خواطره ومحاضراته ومقالاته في العلم والأدب والاجتماع، ونشره عقب وفاته عام ١٩١٤.
١٠- ترجم خطاب الأمير مصطفى فاضل إلى السلطان عبد العزيز سنة ١٨٦٦: «من أمير إلى سلطان»، ونُشرت طبعته الأولى بدون تاريخ، وطبعته الثانية عام ١٩٢٢.
١١- ألَّف رسالة قانونية بعنوان: «التزوير في الأوراق»، ونُشرت بدون تاريخ.

وذكر أحمد لطفي السيد، الذي كان وثيق الصلة به ومن أخلص أصدقائه، أن فتحي ترجم عددًا من الكتب الأخرى، ولم يُقدَّر له أن يتمها أو ينشرها. ومن هذه الكتب: كتاب «جان جاك روسو»، «العقد الاجتماعي»، وكتاب «بورجار» في «الاقتصاد السياسي»، وكتاب «جوستاف لوبون»، «تمدن العرب»، وكتاب «جمهورية أفلاطون»، ثم كتاب «سبنسر»، «الفرد ضد المملكة». وأضاف لطفي أنه اطلع بنفسه على ما اكتمل من هذه الكتابات، وأن فتحي ألف كتابًا في «التربية العامة»، ولكنه لم يُنشر(٣٢٩).

ونود أن نشير إلى أن فتحي زغلول كان صاحب رأي وعقيدة فيما يختار وينتقي

ويترجم عن الفكر الأوروبي، فلم يكن مجرد مترجم محترف أو هاوٍ، أو كان يترجم لشهرة يبتغيها، وإنما كان مؤمنًا بمذهب فكري يراه سبيلًا للإصلاح، بدليل أن المؤلفات التي عكف على ترجمتها تدور كلها في إطار أيديولوجية اجتماعية وسياسية واحدة، امتلكت عليه تفكيره وقناعاته، بل لقد عبر عنها فيما أنشأ هو نفسه من مقالات، لا فيما ترجم فقط.

كذلك فإن فتحي كان ذا مقدرة وكفاءة عالية في الفهم والترجمة والتعبير:

يمسك الكتاب يقرأه أولًا ثم يدخل بنظره الحاد في طيات نفس الكاتب، فيظهر أسرارها بقلمه العربي المبين.

ومن التراجم ما يترجم الألفاظ تحمل معانيها خالية من روح الكاتب وحرارته، فلا يكون لها التأثير المطلوب، إلا مترجمات فتحي فإنك تقرأ فيها المعاني والأغراض كأنك تقرأ كاتبها من غير فرق...

أما نحوه في الترجمة فليس هو الالتزام الحرفي للأصل، ولا مجافاة الأصل، ولكن نحوه بين ذلك وسط مُرضي.

أما أسلوبه فهو عربي خالص، لا يُعنى فيه بفضلة لزخرف المحسنات اللفظية، ولكنه مع ذلك متين الرصف، ظاهر الرشاقة جذاب(٣٣٠).

وهذه كلها حقائق يستطيع أن يلمسها قارئ تلك الكتب بسهولة وبغير عناء.

وعلى الرغم من انتقاد أمير الشعراء أحمد شوقي لفتحي بسبب دنشواي، فإنه وصف ترجماته في حفل تأبينه وصفًا رائعًا، جديرًا باقتباس هذه الأبيات منه:

ومعربات كالمنار وإنها ... لزيادة في رأس مال الضاد
وإذا المعرب نال أسرار اللُّغى ... روَّى عبادًا من إناء عباد
العلم عندك والبيان مواهب ... حليتها بشمائل الأمجاد

* * *

وسوف نحاول هنا أن نعرض أهم الأفكار والقضايا التي شغلت تفكيره واهتماماته، وكرس لها الجانب الأكبر من نشاطه الثقافي والفكري، وكلها تكشف عن رؤيته لنهضة مصر وتطورها.

٤
التمدن والتغريب

قدم فتحي لبعض ترجماته بمقدمات طويلة، شرح فيها أسباب اختياره لهذا الكتاب أو ذاك للترجمة، وحاول تطبيق الأفكار التي طرحها المؤلفون، حول أسباب انحطاط الأمم وسر تأخرها وعوامل تمدنها وتحديثها، على أوضاع المجتمع المصري، فكان المصريون نصب عينيه وهو يكتب، فقدم لكتاب «سر تقدم الإنكليز السكسونيين» بمقدمة بلغت سبعًا وأربعين صفحة، وكذلك قدم لكتاب «الإسلام: خواطر وسوانح» لـ«هنري دي كاستري» بمقدمة بلغت ثماني صفحات. وقدم فتحي زغلول لكتاب من تأليف محمد عمر، الموظف بالبوستة المصرية، بعنوان «حاضر المصريين أو سر تأخرهم» ـ على غرار كتاب «ديمولان» الذي ترجمه فتحي ـ وقد نُشر عام ١٩٠٢ بمقدمة مهمة. وينسب البعض إلى أحمد فتحي زغلول ذاته تأليف هذا الكتاب، ويعتبر أن محمد عمر هذا شخصية وهمية لا وجود لها، على اعتبار أنه لم يُعرف ضمن كُتاب العصر، ولم يترك أثرًا آخر يدل عليه أو يُعرف به[٣٣١]. ولا نعتقد بدقة هذه الفكرة لأن فتحي لم يكن لديه سبب يدعوه إلى التخفي وراء اسم آخر، والأفكار التي وردت بالكتاب تمثل تفصيلًا لما أورده فتحي في مقدمته الطويلة لكتاب «ديمولان»، وكان ذلك أدعى لنسبة الموضوع إلى نفسه، بالإضافة إلى أن أحدًا من أصدقاء فتحي لم يُشِر إلى هذا المعنى فيما رثوه به، أو فيما أعادوا طبعه من كتبه. يضاف إلى ما سبق أن محمد عمر عقد فصلًا قرَّظ فيه ترجمة كتاب «سر تقدم الإنكليز السكسونيين» لـ«سعادة العالم الفاضل أحمد فتحي زغلول بك»[٣٣٢].

وعمومًا فإن بوسعنا القول إن موضوعات هذه الكتب والترجمات تدل بشكل واضح على اهتمام فتحي زغلول بقضية «تحديث» مصر، اهتمامًا استوعب جُل اهتماماته ونشاطاته الفكرية، وكانت هذه القضية قد طرحت على نحو جديد وبشكل مُلح، مع انبعاث موجة جديدة من الحركة الوطنية المصرية منذ العقد الأخير للقرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وساهم فيها المشتغلون بالثقافة والفكر، في الصحف ومؤسسات التعليم، على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم، وأدلوا بدلائهم

فيها رفاق فتحي من أنصار وتلاميذ الإمام محمد عبده، من ذوي الاتجاهات التي وصفت بـ«العصرية».

فكانت محور اهتمام أحمد لطفي السيد، داعية القومية المصرية، بالمعنى الوطني، وداعية المذهب الليبرالي، أو المذهب «الحُرِّي» كما كان يحلو له أن يسميه. وشغلت أيضًا الجانب الأكبر من تفكير قاسم أمين، الذي قدم أفكارًا جريئة خاصة بتطوير وتمدين المجتمع والمرأة، على النمط الأوروبي، أثارت معارضة حادة في حينها، وأثارت جدلًا عنيفًا. وها هو فتحي زغلول، ثالث الثلاثة من شيعة الإمام، يبدي إعجابه الشديد بكتابات صديقه قاسم، وخاصة بكتاب «تحرير المرأة»، حيث وصف قاسم بأنه «جمع فيه من شوارد الأفكار ورفيع الأقوال ما يُعجب به كل محب لخير الأمة، طالِب لنفعها، ولكنه برهن على أن علة تأخرنا سوء حال النساء وعدم تربيتهن وتعدي الرجال على حقوقهن، فكان هذا النفور من كتابه لمجيئه على ما يخالف ما ألفته النفوس وارتاحت إليه، ولعل «سر تقدم الإنكليز السكسونيين» يسلم من مثل هذا الانتقاد»[٣٣٣].

لقد كان فتحي يرى، على نحو ما مر بنا، أن أول خطوة ينبغي لمصر أن تخطوها لتطوير مجتمعها وتحديثه تتمثل في ضرورة إفادتها من تراث الحضارة الغربية، في مجاليها السياسي والاجتماعي، وأن أول خطوة في هذا السبيل هي معرفة أدواء الأمة، وتشخيص أمراضها وأسباب تأخرها واضمحلالها، ثم البحث عن سر تطور الأمم الأوروبية وتقدمها، وفهم روح هذا التطور ومضمونه للإفادة من التجارب والنماذج المتفوقة.

ومن هنا كانت الترجمة في تقديره هي الطريقة المثلى لذلك، وكان صادقًا في اقتناعه، فأقدم عمليًّا على الإسهام فيها، فقدم ترجمات لعديد من المؤلفات الأوروبية، الفرنسية بوجه خاص، مستعينًا بمقدرته في اللغة وتمرسه بفن الكتابة، فنشر ست ترجمات على نحو ما رأينا، ثم ترجم كتبًا خمسة أخرى لم يُقدَّر لها أن تُنشر. وكما هو واضح من الموضوعات التي ترجمها، فإنها تدور كلها تقريبًا حول استكشاف واستكناه سر تقدم الغرب الأوروبي، وتناقش فلسفة التطور على النمط الأوروبي، وتهتم بالفكر السياسي والاجتماعي على المذهب الليبرالي.

ولم تكن هذه الترجمات، التي قدمها فتحي زغلول، غاية في حد ذاتها، على الرغم من خطورة وأهمية موضوعاتها، وإنما كانت إسهامًا عمليًّا ومباشرًا، في قضية التحديث والعصرية من وجهة نظره. ولأن فتحي لم يمس التقاليد والأعراف الاجتماعية الموجودة، وكذلك القيم الدينية لدى الناس، كما فعل قاسم أمين، ولأن إسهامه انصب بشكل جوهري على الترجمة، بما فيها من القدرة على نسبة الأفكار لأصحابها عند الضرورة، فإن كتابات فتحي لم تلقَ المعارضة والنقد اللذين لقيتهما كتابات أنداده.

كانت قضيته الأولى هي الأمة المصرية، التي لن يتيسر لها أن تتخلص من آلامها وتبرأ من أمراضها إلا إذا عرفت أسبابها، وأحاطت بموجبات الضعف فيها، «فأول واجب على من يطلب مصلحة أمته أن يبين لها مواضع الضعف الملم بها، حتى إذا تم تشخيص الداء سهلت معرفة الدواء». ولأن النموذج الغربي في الحضارة كان دائمًا ماثلًا أمام وعيه، أضاف: «وليس هناك من ينكر أننا متأخرون عن أمم الغرب، وأننا أمامها ضعاف لا نستطيع مغالبتها، ولا يسعنا أن نفوز ببغيتنا ما دمنا ودامت على هذه الحال». بل إن فتحي يترجم «ديمولان» لأن الوقائع التي أوردها عن الفرنسيين تنطبق على أوضاع المصريين «لاتفاق البلدين في كثير من العادات والأخلاق والأفكار، التي عُني المؤلف ببيان جهات النقص فيها، اللهم إلا أن الصغيرة لديهم كبيرة لدينا، والاستثناء فيهم قاعدة عمومية عندنا»(٣٣٤).

لقد آلم فتحي أشد الألم ما رأى عليه حال أمته، وما أصاب روح الشرق منذ أجيال، مما أمات ملكة حب الاستطلاع «واستحكم في عقولنا حتى عم الفتور وصار كأنه حالة فطرية، فحسبناه خلقًا من أخلاقنا»، ويستدير فتحي ليبصر الإنجليز الذين يحتلون مصر، وإلى عُمالهم الذين يقيمون فيها، وكيف أنهم ينتمون إلى ذلك الجنس المتفوق حضاريًّا، الذي ألف «ديمولان» كتابه لبيان السر في تقدمه وسيادته في الوجود، ويعلق:

> وهم ما داموا في بلادنا يجب علينا أن نقارن بين أحوالهم وأحوالنا، وعاداتهم وعاداتنا، ومعارفهم ومعارفنا، وحركتهم وحركتنا، وكفايتهم وكفايتنا وحولهم وحولنا، وثورتهم وثورتنا، يجب علينا أن نقارن بين هذا كله وبين ذلك كله، لأننا

مضطرون إلى معاشرتهم ومعاملتهم والاحتكاك معهم في جميع أمورنا، حتى إذا صح نظرنا وعرفنا الأمر على حقيقته وتشبعت نفوسنا بما هو واقع، اهتدينا إلى واجبنا القومي... فأخلق بنا أن نتعظ بمن هم أعظم منا(٣٣٥).

لقد نظر فتحي زغلول إلى حال الأمة وحكومتها، فرأى أنها أحوج ما تكون إلى معرفة المثل الأعلى الذي ينبغي الوصول إليه في نظمها السياسية والاجتماعية، ورأى فوق ذلك أن أول خطوة يخطوها المصلحون العلميون هي نقل العلم إلى أوطانهم بالترجمة، وأن هذه الطريقة هي ألف باء النهضة العلمية في كل أمة وفي كل زمان(٣٣٦)، ولعل هذا يفسر كيف أنه شرع في ترجمة كتاب «روسو» (١٧١٢-١٧٧٨) عن «العقد الاجتماعي» بعد عام واحد من تخرجه في مدرسة الحقوق بباريس، ثم استمر في ترجمة النظريات السياسية الأوروبية ونشرها، مما فتح الباب لنهضة فكرية على أسس سياسية. وكانت ترجماته تعكس رغبة صادقة في أن تتقدم الأمة من خلال قوانين التطور، كما ثقته بقدرتها على تحقيق ذلك، فأحدث بها تأثيرًا قويًّا في العقل المصري(٣٣٧).

ويضيف أحمد لطفي السيد أن فتحي رأى أن البداية الطبيعية هي نقل العلم إلى البلاد، فاعتقد أن البدء في الارتقاء الاجتماعي والسياسي لا يكون بأخذ ثمرات آخر تطور للمبادئ الاجتماعية والسياسية في الأمم التي تمدنت قبلنا، وإنما بالإفادة من الأصول والارتقاء بها. وخير المبادئ الاجتماعية والسياسية في نظره هو ما كانت بينها وبين طبائع الشعب وعاداته نَسب، تكمل ما فيها من نقص وتقوِّم ما بها من اعوجاج(٣٣٨). وفي المعنى الأخير دلالة عميقة على رغبة فتحي في عدم تجاهل أوضاع المجتمع، وتقدير طبيعته الخاصة، والعودة إلى الأصول التي أفاد منها الأوروبيون ذاتهم، التي نمت في تربة تختلف في طبيعتها عن التربة المصرية، للإفادة منها بما يلائمها.

وقد كان فتحي يدعو إلى التمصير، فلم يدعُ إلى نقل منجزات الحضارة الأوروبية على علاتها، وإنما قدم نماذج ومذاهب منها للإفادة بما يتواءم مع طبيعة مصر والمصريين، فما كان يرضى لوطنه مكانة دنيا في صراع المدنية، وكان يتعجب بألم من الوضع الذي انتهى إليه المصريون، حيث أصبحوا وليس منهم «إلا الفعلة

والحمالون ومنفذو إرادة الأجنبي، نشقى ليسعد ونموت ليحيا... وفي كل قسم من مصانعنا رئيس من الإفرنج، والكل بعد ذلك مصريون، هذه المباني والقصور شيدت بيد المصريين لكن بمشيئة الأجنبي. وكل شيء فيها بعد ذلك من صنع الأجنبي»[٣٣٩].

٥
داعية التحررية

أما بالنسبة إلى المذهب الفكري والاجتماعي الذي تبناه فتحي زغلول واعتنقه وبشَّر به، فهو المذهب التحرري (الليبرالي)، ومن هنا دارت ترجماته ومقالاته مستهدفة نشر المبادئ التحررية، داعية لاتخاذها المثل الأعلى. وفي فترة مبكرة من نشاطه أدرك أهمية العقد الاجتماعي لـ«روسو»، وكان «روسو» في هذا الكتاب يرى أن العقد الاجتماعي ليس عقدًا بين أفراد، ولا بين الأفراد والسلطان، وإنما بأن يتحد كل واحد مع الكل، فالعقد معقود مع المجموعة، وكل شريك يتحد مع الكل ولا يتحد مع أي شخص بشكل خاص، إنه لا يخضع إلا لذاته، ومن ثم يبقى حرًّا. ويعتبر «روسو» أن سيادة الشعب هي خير ضمان للحقوق الفردية، والإنسان يمتلك حريته بإطاعة القوانين، والحكومة في نظره لا تلعب إلا دورًا تابعًا، ويميز «روسو» بين السلطان، أي الشعب، الذي يضع القوانين، وبين الحكومة التي هي مجموعة من الأفراد تنفذ القوانين[٣٤٠].

وقد أكد فتحي إيمانه بالمذهب التحرري (الليبرالي) أكثر حين قدم بعد ذلك ترجمة لكتاب «جيرمي بنتام» (١٧٤٨-١٨٣٢) عن أصول الحقوق والواجبات، أو ما أسماه بـ«مبادئ الأخلاق والتشريع»، وقد ترجمه فتحي تحت اسم «أصول الشرائع»، وكان «بنتام» من دعاة الحرية الاقتصادية، فالدولة في نظره وظيفتها توفير الأمن والطمأنينة في حيازة الثروة بعد تملكها، وللدولة وظيفة قضائية تقوم بها، ولكن وظيفتها الاقتصادية ينبغي أن تكون مختصرة إلى أقصى حد. والديمقراطية في نظره ضرورية للتوفيق بين المصالح الفردية للحاكم والمصالح الفئوية للأرستقراطية المالية[٣٤١].

وقد أكد فتحي اقتناعه بالمذهب أكثر وأكثر حين ترجم كتاب «سر تقدم الإنكليز السكسونيين» لـ«ديمولان»، وهو مفكر ليبرالي معروف، وطلب فتحي إلى المصريين، في مقدمة طويلة، ألا يفنوا شخصيتهم فيفنى وجودهم، وذكر أن الحكومة ينبغي أن ترجع اختصاصاتها إلى الحد الأدنى، وتقلل عمالها إلى الحد الأدنى، وترد بعد ذلك الشبان إلى المهن المستقلة التي تقتضي الهمة الذاتية[٣٤٢].

على ذلك نادى فتحي بتقليص دور الحكومة المصرية إلى الحد الأدنى، فكتب متألمًا:

> لقد ضعفنا حتى أصبحنا نرجو كل شيء من الحكومة، فهي التي نطالبها بحفظ حياتنا، وخصوبة أرضنا، وترويج تجارتنا وتحسين صناعتنا، هي التي نطلب منها أن تربي الأبناء وتطعم الفقراء وترزق العجزة، وتنفي أسباب البطالة وتحفظ الأخلاق... هي التي نطالبها بتعويض ما نقص من إرادتنا، وتقويم ما اعوجَّ من سيرنا، والسهر على مصالح كل واحد منا... لا ريب أننا بهذا الزعم قد ضللنا السبيل، فإنما الحكومة وازع لا يكلَّف إلا ما اقتضته طبيعته، وشأن الحكومات في الأمم تأييد النظام وحفظ الأمن وإقامة العدل وتسهيل سبل الزراعة، ومعاهدة بعضهم بعضًا على ما يضمن حرية التجارة وتشجيع أهل الصنائع والحِرف لما تقتضيه المصالح المشتركة... وبالجملة فالحكومة وازع عام لا واجب عليه إلا الأمن العام مما يدخل تحته جميع الناس[٣٤٣].

لقد كان فتحي مؤمنًا بأن تدخُّل الحكومة يُشكل خطورة على حرية الأفراد، ومن ثم ينبغي أن تطلق للأفراد حرية التعبير وحرية النشاط الاقتصادي والاجتماعي، فإنها إذا تدخلت تعوق همم الأفراد عن العمل، وعن سعيهم في طلب مصالحهم «وكلما تدخل الموظفون زاد عدد الوظائف، وزيادة الوظائف تجر زيادة الموظفين، وهذا حال ضرره عظيم»، بل أكثر من هذا يعتبر ـ مع «ديمولان» ـ أن تدخل الحكومة ليس من الوطنية الصحيحة «التي تفضل استقلال الشخص وتحميه من تعديات الحكومة وتوسيع نطاقها ضد مصلحته»[٣٤٤].

وفي إطار اقتناعه هذا بدور الحكومة وأهمية تحديده إلى أدنى حد ممكن، لتنمية الروح والملكات الفردية، وإطلاق كافة الحريات لها، درس فتحي مؤلفات الفيلسوف الإنجليزي «هربرت سبنسر» (١٨٢٠-١٩٠٣)، الذي كان

إيمانه بالعلم طاغيًا، وكان داعية كبيرًا للمذهب الليبرالي، روج له في كتاباته الشهيرة: «التوازن أو السكون الاجتماعي»، و«المبادئ الأولى»، و«مبادئ سوسيولوجيا الأخلاق»، ثم كتابه «الفرد في مواجهة الدولة»، الذي نشره عام ١٨٨٤، وقد تصدى فتحي لترجمة هذا الكتاب تحت عنوان «الفرد ضد المملكة»، وإن لم يُقدَّر له أن يتمه وينشره. ومن المعروف أن «سبنسر» في كتابه هذا قد شهر سيفه بحدة في مواجهة مساوئ الدولة والحكومة «اللتين تنحشران فيما لا يعنيهما»، وأخذ في تمجيد المبادئ الفردية، ونادى باكتفاء الدولة بمسؤولية القضاء، بل أكثر من هذا نادى بأن الحكومة يجب ألا تكون شيئًا آخر غير «لجنة إدارة»[٣٤٥].

لقد اقتنع فتحي، مع «لوبون»، بأن سبيل التمدن والحضارة والرقي يتمثل في بعث الهمة الذاتية الفردية، وإشعال روح المخاطرة، وإطلاق ملكات الأفراد للتنافس والتسابق، ومن ثم لا ينبغي أن تفنى الروح الفردية في إطار المجاميع الإنسانية[٣٤٦]. ودافع فتحي عن عنصر «المكافأة»، وعن «التنافس» في مجال التزاحم الإنساني، وتحدث عن تقدير البلاد المتمدنة لهما، وما نتج عنهما من نمو الصنائع والفنون وروح الابتكار والاختراع[٣٤٧].

٦

موقفه من الاشتراكية

إن كاتبًا يعتنق مذهب الليبراليين الأوروبيين، ويروج له باعتباره المثل الأعلى الذي يجب أن يسود في وطنه، من الطبيعي أن يكون من خصوم المذهب الاشتراكي ونقاده، وأن يؤمن بفكر الصفوة أو النخبة، قائدة الجماهير، وربما كان هناك شبه اتفاق بين أنصار المذهب الليبرالي، من أنصار وتلاميذ محمد عبده، على التلويح بخطورة الفكر الاشتراكي وضرورة نقده وتفنيده، وذلك أمر يتفق على كل حال مع موقفهم الاجتماعي أو الفكري النابع من وضعهم المتميز ومن انتماءاتهم.

وقد برر أحمد لطفي السيد اتجاه صديقه قائلًا:

> ولعل فتحي باشا أشفق على حرية الأفراد وتربية الأمة من الميل الظاهر إلى ما يشبه الاشتراكية، فإن الناس لم يقتصروا في طلباتهم على حقوق الأفراد من الحرية، وحق الشعب في السلطة، بل أخذوا مع ذلك يطالبون الحكومة بأن تقوم لهم بكل شيء، والفرد لا شيء... الاشتراكية قد تكون معقولة إذا كان للأفراد شأن في تنصيب الحكومة، وإلا فإنما هي اشتراكية معكوسة النتائج. فأخذ فتحي عن بُعد يهدي الأفراد إلى وجوب التمسك بشخصيتهم، ويبين لهم أن التربية الشخصية هي التي كانت سر تقدم الإنكليز السكسونيين(٣٤٨).

وفي مقدمة فتحي لكتاب «ديمولان» يذكر أنه «أجهز على مذهب الاشتراكيين بساطع البرهان وأقوى الحجج، وفَنَّد أقوال أصحابه تفنيدًا يخضع له المكابرون»، وكان «ديمولان» قد عقد فصلًا مطولًا يعرض فيه لأصل نشأة المذهب الاشتراكي وأبان فيه اختلاف أصحاب المذهب فيما بينهم(٣٤٩).

وتابع فتحي بصبر ودأب انتقاده للمذهب على لسان من ترجم لهم، فنقل عن «جوستاف لوبون» وصفه للاشتراكية، أو ما أسماه بـ«المذهب الخيالي»، وأن الناس الآن أصبحوا على يقين من خطئه، على الرغم من أنه قلب الدنيا رأسًا على عقب، وأقام في القارة الأوروبية ثورة ارتجَّ الكون منها، وأنه لم يدخل حتى الآن في دور السقوط، بل لا يزال ينمو ويعظم. كذلك ترجم فتحي زغلول عن «لوبون» قوله إن الاشتراكية في عصرنا من أكبر الأخطار التي تهدد الأمم الأوروبية في وجودها، وهي لا محالة مجهزة عليها، وقد تنقضي بسببها الحضارات الغربية، لقد أصبحت دينًا جديدًا لكل من شقت عليه الحياة، وشعر بوقر الأحوال الاقتصادية الناشئة عن حضارة هذا الزمان، إنها تمهد السبيل لغارة البربر التي تهددنا بالخراب(٣٥٠).

وعندما نشر «لوبون» خلاصة تأملاته وأفكاره ودراساته في كتابه «جوامع الكلم» ترجمه فتحي زغلول، وكان يتضمن أيضًا خلاصة لموقفه من الاشتراكية، التي رآها غاية مبدأ المساواة القصوى، وأنها حالة ذهنية أكثر من كونها مذهبًا، وقد فسر «لوبون» سرعة انتشارها بأنها مبهمة، وبأنها صورة من صور مذهب «الحكوميين»، وبرر تكاثر أنصارها بقسوة بعض أصحاب المال وضعف أخلاقهم،

وأكد أن الاشتراكية تبشر بالمساواة في التسخير، وأن ذلك ليس إلا خيالًا قويًّا يأخذ بلب الأمم طويلًا[٣٥١].

٧
النخبة والديمقراطية

كان فتحي زغلول ينتمي، على نحو ما مر بنا، إلى صفوة المثقفين المصريين، وصفوة أبناء الأعيان، الذين مثلوا النخبة القوية ماديًّا وأدبيًّا، ومن ثم كان يتمتع بمكانة اجتماعية مرموقة، وقد أثَّر ذلك في قناعاته الفكرية فيما بعد. لذلك آمن إيمانًا راسخًا بمفهوم الصفوة وفكرها، وتفوقها، وترجم قول «لوبون» إن: «رقي الأمة يرتبط بنخبتها وقوتها بأواسطها»، فتجاهل بذلك جموع الكادحين والمعدمين وقضاياهم. وترجم أن قوة الأمة لا تقاس بعدد أهلها، بل بقيمة «الطبقة الممتازة» فيها، فنخبة الأمة هم صناع حضارتها، وإذا فقدتهم حاق بها الفقر وتولتها الفوضى. بل أكثر من هذا كان يعتقد أن هذه النخبة الممتازة تتوارث الملكات العقلية، كما تتوارث الشرف، وقد قاده هذا إلى وصف طبقة العامة بـ«الغوغائية»، وأضاف أن «الخاصة تبني والغوغاء يهدمون». وفي مجال بحثه عن الفروق التي بين الأوروبيين والشرقيين، رأى أن الفارق الأساسي هو اختصاص الأوروبيين بفريق راقٍ من العلماء النبغاء، تجتمع فيهم مقدرة الشعب كله، أولئك الذين إذا أخرجناهم من كل جيل سقط مستوى الأمة العقلي سقوطًا كبيرًا... فإلى هذه الطائفة يرجع الفضل كله في الرقي الذي وصلت إليه العلوم والفنون والصناعة.

بل إنه يميز بين عناصر الحضارة على أساس طبقي، فيذكر أن من المبادئ التي يقوم عليها بناء الحضارة ما تبقى مزيته للطبقات الراقية، كالتي تقوم بها الفنون أو الفلسفة، ومنها ما ينزل حتى يبلغ أسفل الطبقات كالدين والسياسة على الأخص، ولكنها لا تهبط إلى هذا الحد إلا مشوهة جدًّا، وإذا بلَغته عَظم تأثيرها في النفوس الساذجة التي لا قِبَل لها على البحث فيها[٣٥٢].

وفي المقدمة التي كتبها لكتاب «ديمولان» كان يعبر عن عامة الناس بلفظ «الطبقات النازلة»، وغالبًا ما كان يقرنها بأوصاف الطيش، وبعدم اعتبارها لقيمة «الطبقات العالية» من الأمة، ويصف الأخيرة بأنها بمثابة الروح من الجسد، لأنها سياج الأخلاق، ومرجع صيانة العادات، ومشخص الأمة في حياتها وشعورها[٣٥٣]. وكان فتحي يستخدم لفظ «النبلاء» في القرى والمدن ليعبر عن مواقف الطبقات العالية وسلوكها[٣٥٤]. ولعل موقفه الفكري يقودنا إلى التساؤل عن رأيه في الديمقراطية، وأول معطيات هذا الموقف يتمثل في قراءته وترجمته لكتاب «روسو» الشهير «العقد الاجتماعي»، وثاني هذه المعطيات إيمانه بفلسفة المذهب الفردي أو الليبرالي، بما يقود إليه من ديمقراطية سياسية، ولكننا لا نعثر فيما أنشأ فتحي على مقال واحد بشكل مباشر يعبر عن مفهومه للديمقراطية، على الرغم من اهتمامه الدائب بقضايا الفكر السياسي والاجتماعي وبتطور الأنظمة الاجتماعية، ولعلنا لا نغفل تكريسه لدور النخبة القائدة في المجتمع وضرورة انفرادها بالحقوق السياسية بطبيعة الحال.

والفحص الدقيق لترجماته يضيف معطيات جديدة لذلك الموقف، فقد نقل عن «لوبون» إيمانه بأن الديمقراطية التي تساوي بين الناس في الحقوق السياسية محض وهم، وأن الديمقراطية عند العامة شيء وعند المتعلمين شيء آخر، وقد عبر «لوبون» عن ذلك في كتابه «جوامع الكلم» بقوله: «إن أول ما يفهمه العامة من الديمقراطية المساواة، فيقولون بالإخاء بين الطبقات وليس لهم أقل عناية بالحرية، أما المستنيرون فظمؤهم إلى الحرية شديد وميلهم إلى المساواة قليل، فالمساواة نظرية صناعية ولَّدت الكراهية لكل تفوق يبنى عليه مجد الأمة». كذلك ترجم عن «لوبون» تكريسه لفكرة التفاوت الاجتماعي ضاربًا مثلًا بالطبيعة التي لا تعرف المساواة، وأن ما كان من رقي فسببه التفاوت المتزايد كل يوم. وكذلك لا تميل الحضارة إلى التسوية بين الناس، بل هي تزيد فرجة الفروق دائمًا، واعتبر «لوبون» كذلك أن من أكبر أوهام الديمقراطية «تخيلها أن التعليم يسوي بين الناس، وهو لا يصلح في الغالب إلا في تجسيم الفروق»[٣٥٥].

والأخطر من ذلك كله أن فتحي زغلول نقل عن «لوبون» في كتابه «روح

الاجتماع» هجومه على الممارسة (الجماعية) الديمقراطية للسلطة، واعتبر ذلك مفضيًا إلى الانقلابات والثورات التي تعوق التطور الحضاري:

> فلو أن سلطة الديمقراطية بلغت أيام اختراع الصنائع الميكانيكية واكتشاف البخار والسكك الحديدية ما بلغت الآن، لاستحال تحقيق هذه المخترعات، أو لكان ثمنها كثيرًا من الثورات، وقتل آلاف النفوس، فمن حسن حظ الحضارة أن سلطة الجماعات لم تبدأ في الظهور إلا بعد أن تم تحقيق الاكتشافات العظيمة العلمية والصناعية[٣٥٦].

وفي نفس المجال نقل فتحي عن الكاتب الفرنسي «جول لومتر» تقريظه لكتاب «ديمولان» عن «سر تقدم الإنكليز السكسونيين»، الذي نشرته صحيفة «الفيجارو» الفرنسية، والذي ذكر فيه: «يلزمنا أن نلغي طريقة الانتخاب التي يتساوى فيها العظيم بالحقير، والجاهل بالعالم، والزارع بأهل البطالة والكسل»[٣٥٧]. وكان فتحي يحذِّر من تولي من أسماهم بـ«الجهال الأغبياء» السلطة:

> فالأمم تقع في حضيض التأخر بالخروج عن الحد والشطط في القصد والجهل التام بطرق المنافع والمضار، هذا إن كان فيها من الجهال الأغبياء من يكون لهم نوع من السلطة، إما بالصدفة أو بالتعسف والاعتساف[٣٥٨].

وفيما يتعلق بالحكم الدستوري لم نجد مقالًا واحدًا يوضح موقف فتحي زغلول من ذلك، وعلى الرغم من هذا كان فتحي مؤمنًا بالدستور، الذي هو أبو القوانين جميعًا، «فإذا انسلَّ القوم من سلطات القانون عاجلهم الاستبداد»[٣٥٩]. وحين ترجم فتحي زغلول خطاب الأمير مصطفى فاضل إلى السلطان عبد العزيز الذي رفعه إليه عام ١٨٦٦، كان الخطاب يتضمن دعوة الأمير للسلطان بأن يهِب الأمة دستورًا صحيح الجسم، رحيب الصدر، خصيب التربة، وأن يحفه بالأمان، ويحيطه بما يضمن الإخلاص في إنفاذه والأمانة في الجري عليه، وبما يصونه من العبث على مر الأيام «فما قيَّد الدستور غير الهوى، وما انتزع من الملك إلا حرية الخطأ في سياسة الرعية... يكفل الدين، ويصون الملك، ويحفظ على الأموال أهلها، وينزل السكينة في قلوب الأمة، ويصير المرء حرًّا كريمًا»[٣٦٠].

ولكن هذه المقتطفات من ترجمات فتحي لا تشفع له قصوره عن مطالبة خديو مصر بالدستور، وكانت الحركة الوطنية تضع الدستور على رأس مطالبها، كما كانت

تموج بحركة عظيمة تطالب بدستور كامل وبمجلس نيابي تشريعي تام السلطة، وترفع للخديو شعار: «الدستور يا أفندينا».

٨
التربية والتعليم

كان اهتمام فتحي زغلول بالتربية كبيرًا، بل كانت قضية تربية الشعب وتثقيفه تحتل جانبًا بارزًا في نشاطاته وإسهاماته النظرية، وكان فتحي معلمًا مربيًا في مقالاته ذات الطابع الإصلاحي. تدل على هذا المعنى آثاره العلمية في التأليف والترجمة. ويوم احتفل أصدقاؤه به وبكتبه في حفل أقاموه له بدار الجامعة المصرية، هتف من على منبرها في المجتمعين من قادة الفكر والعلماء والأدباء: «علموا الأمة... علموا الأمة». ولفرط اهتمامه بمسألة التربية، ألَّف كتابًا جعل عنوانه «في التربية العامة»، وقد ذكر أحمد لطفي السيد أنه أتم تأليفه وإن لم يتيسر طبعه، مما ضيع علينا أثرًا فكريًّا مهمًّا. لكننا نلاحظ، على عكس قاسم أمين، أنه لم يتحدث عن الجامعة، ولم يشارك في إجراءات إنشائها عام ١٩٠٦.

كان فتحي على كل حال من المعجبين بكتابات «سبنسر»، الذي آمن بالعلم بشكل حاسم. ولما كانت قضية تحديث المجتمع المصري وتمدينه هي محور تفكيره، فقد كان فتحي مؤمنًا بأنه «لا حياة إلا بالحضارة، ولا حضارة إلا بالعلم. فالعلم هو سلم الأمم إلى حضارتها، فهو كاشف ظلمات الجهل، ومسدد الآراء، ومنجح كل مجهول، هو الذي اخترق الأرض فأخرج مكنوناتها، وحكم المادة فاستلب منها كنوزها، وتسلط على البحار فسادها، ورمى إلى الجو فحلق في القبة الزرقاء طالبًا للناس علوًّا وكمالًا، وقرَّب الأبعاد فأضاف إلى الوقت أوقاتًا، وضم إلى حياة الإنسان حياة وحياة»[٣٦١].

وفي تقديمه لكتاب «ديمولان» ذكر:

> إننا ضعاف في العلم، اللهم إلا في علم مداره الجهل بحقائق الأشياء في الوجود، أما المفيد منه فقد اقتصرنا فيه على ما يختص بعلاقة الإنسان بربه،

والباقي خرَّجناه عن معناه الصحيح وحكمنا عليه بالإعدام، وشهَّرنا بالمشتغلين به حتى أمَتْنا روح التقدم.

ثم تساءل في استنكار: «أين منا المؤرخ والنباتي والطبيب والكيميائي والمهندس والطبيعي والأديب والمنطقي واللغوي وعالم الأخلاق والحكيم والفلكي وعالم الزراعة وغير هؤلاء؟!»، وبعد أن شخَّص داء الأمة شرع يحدد الدواء الذي يتركز في «التربية ونشر المعارف والعلوم»، أضاف: «فعلينا بها بما بقي فينا من الشعور وما ترك لنا من الاختيار في العمل، قبل أن يتم الانحلال ويتعذر علينا القيام.. فنحن أحوج إلى التعليم، وأشد افتقارًا إلى التربية»[٣٦٢].

واعترف في تقديمه لترجمة «ديمولان»، بأنه هدف إلى تنبيه الأفكار إلى حال مصر، ومقارنتها بحال الأمة الفرنسية، ليوقن المصريون، بعد علمهم بما هي عليه من تقدم وعمران، أنهم أحوج من الفرنسيين إلى التعليم وأشد افتقارًا إلى التربية. وأدى هذا الكتاب إلى الإعجاب بنظم التعليم الإنجليزية، وقاد فيما بعد إلى ظهور عدد من الكتب التي حاولت تشخيص الدواء لمجتمع بحاجة إلى الإصلاح في كل مجال تقريبًا[٣٦٣].

كذلك لم يكن فتحي في هذا التشخيص بعيدًا عن مدرسة محمد عبده الإصلاحية، التي كانت ترى أن الوسيلة الفعالة الوحيدة للنضج القومي والاستقلال الحقيقي إنما هي التربية، وكان النموذج الذي قدمه فتحي للمصريين هو النموذج الإنجليزي، حين أوضح كيف استولت الشعوب «الأنجلو-سكسونية» على العالم، وتسنَّمت أعلى درجات القوة والازدهار بين جميع شعوب العالم، وكان من أهم أسباب ذلك أن تربيتهم كانت تهدف إلى تدريب الإنسان على العيش في العالم الحديث[٣٦٤].

وكان فتحي زغلول مؤمنًا، مع «لوبون»، بأن اختيار طريقة التعليم أهم في مصلحة الأمة من اختيار حكومة مناسبة لها[٣٦٥]، ومن هنا التمس «من بني الإنسانية في عموم شعبنا المصري، على تباين مذاهبهم واختلاف مشاربهم، أن ينشطوا بالإقبال على روض التعليم والتنزه ببهجة المعارف، مع حثِّ أولادهم على ملازمة المدارس والازدياد من التعليم، حتى ينتهج الجميع سُبل الرشاد، ولا يجهلوا معاني التمدن والحرية»[٣٦٦].

وطالب أيضًا بالاعتناء بتربية البنين والبنات في حالة الصغر، زمن البساطة

والسذاجة، فإنهم يومئذ طوع اليد، يذهبون معك إلى أي طريق أحببت، ثم ابعثهم إلى مناهل العلم وموارد الحكمة، يتغذون بألبانها ويتوشحون بردائها، وينتفع الوطن بمهارتهم وتفننهم في الصنائع القيمة، وينشرون في أنحائه رايات التمدن والإصلاح والثروة والفلاح[٣٦٧].

وأبدى فتحي اهتمامًا خاصًّا بالتعليم الفني والعملي، وأفاد بأن تعليم الإنجليز لأبنائهم الصنائع اليدوية كان من أسباب تقدمهم وتفننهم، فالتجارب هي أهم مُربٍّ للأمم، ونادى بضرورة اتباع طريقة تعليم فني عملي يرد النشء إلى المصانع والمعامل والمشروعات العمرانية وغيرها، فالتعليم الفني تطلبه الآن العقول النيرة، وقد سبقتنا إليه الأمم التي تحكم الدنيا بقوة إرادتها، وبما أوتيت من الإقدام الذاتي[٣٦٨].

من كل ما سبق يتضح كيف أن فتحي زغلول أبدى اهتمامًا واضحًا بقضية التربية والتعليم، كجزء من اهتمام عام بتطور الفكر والثقافة المصريَّين وتحديثهما، وربط بين ذلك كله والنهضة الوطنية. وإن ركز بشكل خاص على التعليم الفني والعملي الذي تفتقر إليه البلاد، والذي كان من أهم عوامل تقدم وتمدن الأوروبيين.

٩
إصلاح اللغة العربية

ويتصل بمسألة التربية والتعليم قضية إصلاح اللغة العربية، وجعلها لغة العلم الحديث، ولفتحي زغلول محاضرة وحيدة، على جانب كبير من الأهمية، تحمل عنوان «ماهية اللغة»، وعلى الرغم من أنه لم يكتب سواها في ذلك الموضوع، فإنها تلخص أفكاره في هذا المجال، بالإضافة إلى أنها تدخل في مجال اهتمامه الأوسع وهو التحديث والتمدين، ولأن الرجل كان مترجمًا ومعربًا امتلك القدرة والخبرة في ذلك، فقد ركز اهتمامه على قضية التعريب بشكل جوهري.

وفنَّد فتحي دعوى القائلين إنه يجب علينا ألَّا نُعرِّب كلمة أعجمية لنضيفها إلى لغتنا العربية، كما يفعل الأوروبيون الذين استمدوا لغتهم من أصل واحد وهو

اللاتينية، فيرد فتحي على ذلك بأن لغات الأوروبيين المعروفة لغات ممتازة عن ذلك الأصل، فكل لغة مستقلة قائمة بذاتها، لها قواعدها وتراكيبها وصيغها، فإذا استعاروا لاختراع جديد اسمًا من ذلك الأصل، فإنما يستعيرونه من لغة أعجمية بالنظر إلى لغتهم، بل ويستعيرون من اللغة اليونانية القديمة أيضًا، يضاف إلى ذلك أنهم إذا وجدوا أسماء لمسميات ليست عندهم، ولا يجدون من لغتهم نظيرًا للتعبير عنها، فإنهم يقدمون على تناول المسمى واسمه، ويدرجون على استعماله من ساعتهم، فيمتزج بلغتهم ويعرفه الكل، وما كان هذا ليفسد لغة من تلك اللغات، بل ويصف فتحي المعترضين على هذا بأن لديهم شعورًا بالعجز عن المجاراة، لفتور في الهمة وقصور في المعرفة.

وأضاف فتحي موضحًا أن العرب، وهم أصحاب مجد وسلطان وعزة، لم يعتزوا بلغتهم فنفروا من العجمة لأنها أعجمية، بل استخدموها حيث وجب الأخذ بها تمكينًا للغتهم، وحذرًا من أن يصيبها الوهن، إذا قعدوا عن مجاراة تيار التقدم. ثم تساءل: «أيجوز أن نتخلف عن السير في طريقهم؟». وربط فتحي بين قضية تطوير اللغة وبين التقدم فقال:

> عليكم بالتقدم، فادخلوا أبوابه المفتوحة أمامكم ولا تتأخروا، فلستم وحدكم في هذا الوجود، ولا تقدم لكم إلا بلغتكم، فاعتنوا بها وأصلحوها وهيئوها لتكون آلة صالحة فيما تبتغون، ولكن لا تكثروا من الاشتقاق الخارج عن حد القياس المعقول، ولا تقفوا بها موقف الجمود والعجمة تهددها على ألسنة العامة.

ويبدو أن فتحي أراد أن يُطمئن الخائفين على لغة الإسلام من الكلمات الأعجمية فذكر: «أليست هذه اللغة حافلة بالألفاظ والتراكيب العالية، المصونة بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فهي لن تتأثر ببعض كلمات تدخل عليها في كل عام». بل رأى أن هذا العمل يؤيدها ويشد أزرها، فلا يطمع الأجانب فيها باعتبارها من اللغات الميتة. ثم تساءل فتحي مستنكرًا: «كيف تخافون على القرآن وهو محفوظ مصون عند من لم يعرف العربية من المسلمين؟ أيعجزكم أن تحافظوا على القرآن بيمينكم، وتفسحوا المجال في لغتكم للتقدم باليسار؟!». وتعجب فتحي من أمر المعارضين للتقدم باسم الدين فقال:

> ما لنا وللدين نجرُّه في كل أمر ونقيمه حاجزًا في وجه كل باحث، حتى في الأمور التي يأمر هو بتناولها... يأمرنا الدين بتعلم ما خلق الله، وأن نسير على سنة التقدم التي سنها للبشر، ونحن كل يوم في إحجام بدعوى يعلم الله مقدار بعدها عن الحق والصواب[٣٦٩].

من ذلك كله يتضح لنا أن فتحي كان داعية لإصلاح حال اللغة العربية بما يتفق وسنة التطور والتمدن، وإن لم يقدم تصورًا عمليًّا ومفصلًا لإمكانية تنفيذ ذلك، ولم يكن يرى تناقضًا بين ذلك وبين المحافظة عليها باعتبارها لغة القرآن الكريم، وكان فهمه للدين واعيًا بدعوته إلى العلم واستخدام العقل لفهم لغة الحضارة الجديدة وأدواتها.

١٠
موقفه من الدين

ولعل فهمه للدين على هذا النحو يقودنا للتساؤل عن موقفه من الدين الإسلامي. ويبدو أن هذا الموضوع شغل فتحي في فترة مبكرة من حياته، بل راح يفتش في لغات الأوروبيين عمَّا كُتب عن الإسلام، فعثر على كتاب ألفه الكونت «دي كاستري» عام ١٨٩٦ تحت عنوان «الإسلام: خواطر وسوانح»، فقرر فتحي ترجمته فور قراءته، ولكنه قبل أن يشرع في نشره استشار نفرًا من أصدقائه، الذين نصحوه بعدم نشره «لأن الكاتب اضطر إلى ذكر ما كان يعتقده مسيحيو العصور الخالية في الدين الإسلامي من الشناعات والسباب، وذكر هذه الأشياء، وإن كان على سبيل الرد عليها، وربما اشمأزت منه النفوس فلا يروق جماعة المسلمين».

بيد أن فتحي اعتقد بعكس ذلك، فذكر أن المؤلف رغب إلى قومه أن يستبدلوا تلك الصورة المشوهة بصورة الإسلام الحقيقي، وأن المؤلف («دي كاستري») لو لم يذكر ما ذكره من تلك الأوهام، ونبه على فسادها، لبقي المعنى الأول في أذهان قومه، «أما وقد فعل فلا شبهة في أنه خدم ما استطاع، ووجب علينا شكره ما استطعنا، ومن تمام شكره إعلام قومنا بكتابه»[٣٧٠]. وعلى ذلك قرر فتحي نشر الترجمة سنة ١٨٩٧، وقدَّم لها تقديمًا برر فيه إقدامه على هذا العمل، وإن أعفى

نفسه من الرد على المؤلف. ويبدو أن الكتاب بما حواه من مغالطات وسوء نية، بل وسوء فهم الأوروبيين لحقيقة الإسلام، قد أثار موجة غضب ضد فتحي زغلول، بلغت ذروتها بإحراق الكتاب. وعبر فتحي عن ألمه الشديد لما حدث، فذكر أن من الناس من أسرع إلى طرح الكتاب، واشتغل عن العمل بالتعنيف والعتاب وإحراق الكتاب، ظنًّا بأن إحراقه ينجيه من وصمة الخمول الذي انغمس فيه[٣٧١].

كان فتحي على علم تام بما سيثيره الكتاب، فذكر مبرئًا نفسه من أي شبهة قد تلحق به: «وإن قومي لعلى علم تام بأن مقصد مثلي حَسن، وغرضي إنما هو التنبيه على أنه قد وجد من غيرنا من قام للدفاع عنا»، ثم استرشد فتحي بالقرآن الكريم في أنه تحدث عن بعض المذاهب بنصها ورد عليها بغاية الإيضاح[٣٧٢]. كذلك اعترف بأنه قد جاء في الكتاب بعض الآراء مما عساه أن يُحمل على الخطأ، مثل ما كتبه عن أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم وأعماله ومعتقداته، فذكر فتحي أن للمؤلف عذره بأنه ألف كتابه ليُنشر بين قومه، وأن المترجم «لم يشأ أن يكون معه من المجادلين لئلا تضيع الحقيقة»[٣٧٣]. وفي تقديري أن الأمانة كانت تقتضي منه أن يكون مع المؤلف من المجادلين، أو أن يسبق ترجمته أو يلحقها بدراسة للكتاب يرد بها على ما جاء به، لكنه نكص عن ذلك وأحجم عنه.

ومن الواضح حقًّا أن فتحي لم يكن قَطُّ ذاهلًا عن هدف المؤلف من نشر كتابه بين قومه، فقد ترجم عنه ذلك الهدف بعبارة صريحة لا لبس فيها، حين ذكر «دي كاستري»: «والذي نستخلصه مما تقدم أنه يجب على الدول الأوروباوية التي تميل إلى التوسع والاستعمار أن تتعرف ديانة رعاياها أو أصدقائها المسلمين»[٣٧٤].

ومع ذلك لا يمكننا أن نتشكك في صدق إيمان فتحي زغلول، الذي لخص في مقدمته مفهومه عن الإسلام، حين ذكر أنه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ولا يرضى منا بالغفلة عن المنافع أو المصالح، ويطالبنا بدفع المفسدة، ويحثنا على مكارم الأخلاق، ويبين لنا أن كل بدعة ضلالة، وأن كل ضلالة في النار، وأن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، وأن العلم يُطلب ولو في الصين. لكن اندثر العلم وانحلت العزائم، وقعدنا عن تحصيل القليل من ضرورياتنا، وانحل نظام المسلمين فأصبحوا أشتاتًا، يمقتهم الناس، ويرمونهم بالانحطاط، فكيف

نطلب منهم (الأجانب) حسن الاعتقاد في الإسلام وهم يرون المسلمين يأتون من الأعمال ما لا ينطبق على عقل، ولم يقل به شرع[٣٧٥]؟!

وليس من شك في أن فتحي زغلول قد فهم من الدين ما يتفق وروح العلم والعقل التي حث عليها الإسلام، وأبدى غيرة شديدة على حال المسلمين وما آل إليه من ضعف وتدهور. وتعجب من فهم الناس الخاطئ لمسألة التوكل على الله، ويرى أن ذلك لا يتنافى مع تلمس أسباب التقدم:

> فليس سعي المرء لالتماس العيش والتشبث بأسباب الغنى، ودفع ملمات الفاقة، مما ينافي توكله متى كان يُعد الأسباب ويهيئ الوسائل، معتقدًا بأن الأمر كله لله جل وعلا، ومن هنا حرم العلماء على الإنسان أن ينقطع عن الأعمال معتقدًا أن الله يرزقه بدون أن يعد سببًا ويتشبث بوسيلة[٣٧٦].

ويتصل بذلك أن فتحي كان ينعى على الناس ضعفهم وعجزهم، إذا استُلب منهم حق، وقد ذكر أن الرجل منا يُسلب حقه ويهان ملكه، وهو يقول: «لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وحسبنا الله ونعم الوكيل».

يضاف إلى ما سبق أن فتحي كان، بحكم دراسته القانونية، دارسًا للشريعة الإسلامية، وكان مؤمنًا بأحكامها إيمانًا صادقًا، وقد تردد هذا المعنى في مقالاته في أكثر من مناسبة، منها حين كان يصف عادات الأفراح السيئة، فيصف من يمارسونها بأنهم ذُهلوا عمًّا ورد في الشرع، وأجمعت عليه الأئمة. وفي تعريفه للتمدن والتقدم تحدث عن الحرية باعتبارها مجموع الفضائل الخلقية من حكمة وشجاعة وعفة وعدالة، وإن شئت فقل هي إصدار ما يَحسن من الآثار، وما يَجمل من الأعمال، ولا يكون هذا إلا بأن يتباعد إنسان عمًّا نهت عنه الشريعة، ويقوم بأداء ما توجبه عليه الفروض[٣٧٧]. وكان على اعتقاد بدور الدين في تطور الأمم، حتى في تطورها السياسي، بسبب قوته العظيمة، وباعتباره عاملًا أساسيًّا، تتوحد به الأمة في منافعها ومشاعرها وأفكارها في وقت معين. ومن هنا تتجه جميع قواها نحو الانتصار للدين، وفي ذلك سر قوتها العظمى، فقيام الأمم بأعظم أعمالها كان في عصر تدينها، فتأسست أكبر الممالك التي أدهشت العالم في عصور الإيمان[٣٧٨].

وهكذا كان فتحي زغلول مؤمنًا بدور الدين، واعيًا بضرورة فهمه فهمًا عصريًّا،

لا يرى تناقضًا بين إيمانه به وإعمال العقل في شؤون الدنيا، أو الإفادة من منجزات الحضارة. ولم نجد له إشارة فيما كتب حول الدين إلا وحفَّه بالتبجيل والاحترام، وربما شاب معرفته به قصوره عن التفقه فيه بما يؤهله للرد على كتاب «دي كاستري» الذي ترجمه.

١١
رجل القوانين والتشريعات

ويتصل بنشاط فتحي الفكري والثقافي مجال مهم خاض فيه خوض المثقف المتمرس، وهو مجال التأليف القانوني، فقد كان فتحي زغلول رجل قانون من طراز فريد في عصره، وهب نفسه لمهنته فبلغ فيها شأنًا عظيمًا، بل وأحرز أعلى مراتبها، على نحو ما رأينا، وأسهم في تطويرها مؤلفًا وباحثًا، وقد بدأ نشاطه في هذا المجال بترجمة كتاب «بنتام»، «أصول الشرائع»، عام ١٨٩٢، ثم ألف كتاب «المحاماة»، الذي نشره عام ١٩٠٠، ووضع شرحًا للقانون المدني، وهو شرح موجز لأحكام ذلك القانون في شتى فروعه ومواده، ونشر طبعته الأولى عام ١٩١٣، ثم نشر رسالته «التزوير في الأوراق»، وهي عن التوصيف والتكييف القانوني للمسألة، وليس من شأن هذه الدراسة أن تتناول هذا الجانب القانوني الفني بالتحليل، ولكننا في مجال التأريخ لإسهام فتحي زغلول الفكري نرى أن نضرب مثالًا لجهوده في هذا الشأن.

وعلى الرغم من أن فتحي لم يمارس مهنة المحاماة عمليًّا، كمعظم أقرانه، خاصة قاسم أمين وأحمد لطفي السيد وسعد زغلول، فإنه كَلِف بها، وألف فيها كتابًا ضخمًا على درجة كبيرة من الأهمية، وهو كتاب «المحاماة»، رجع إليه المختصون في حينه، ويفيد منه المؤرخون في كل حين. وحتى تكتسب كتابته قيمتها العلمية والتاريخية، راح فتحي يفتش عن المصادر والوثائق في الدفترخانة المصرية ودفاتر قيد الأوامر لينتقي مادة كتابه، بل أكثر من هذا ذيَّل كتابه بملحق وثائقي يضم اللوائح والقوانين ومجالس الأحكام وقوانين الانتخابات التي صدرت في مصر حتى عام ١٩٠٠ بنصوصها الأصلية.

ولأن النموذج الأوروبي كان دائمًا حاضرًا في ذهن فتحي زغلول، للدراسة والمقارنة والتأمل، فقد درس في الفصلين الأول والثاني نظام «المحاماة عند الأمم الغربية والولايات المتحدة والممالك الروسية»[٣٧٩]، ثم درس القوانين ونظم القضاء في عهد محمد علي، ثم في عهود خلفائه، إلى أن قدَّم دراسة للقضاء من عهد إسماعيل وحتى افتتاح المحاكم الأهلية. ومن الملاحظ أن فتحي درس القوانين التي صدرت في عهد محمد علي دراسة واعية ناقدة، موضحًا وجهة نظره التي كانت تميل إلى تقدير وإبراز أهمية ما قدمه محمد علي لمصر في هذا المجال. وإن كان قد علق على ذلك بقوله إن «القوانين والنظم الجيدة وحدها لا تكفي، وإنما لا بد أن ينفذها رجال بلغوا من حسن النية وكمال الإخلاص درجة سيدهم (يقصد محمد علي)، عندئذ لأصبحت مصر في زمن يسير تُضارع الأمم الكبرى»[٣٨٠].

وفي عرض تاريخي شائق تحدث عن نشأة المحاماة، وتطورها حسب تطور الحضارة والتمسك بالقانون، بدءًا بطائفة «العرضحالجية»، فوكلاء الدعاوى والمزورين، إلخ، وحتى بلغت المحاماة أقصى تطور لها في أواخر القرن التاسع عشر، عندما أنشئت المحاكم المختلطة في مصر عام ١٨٧٥، حيث عمدت إلى وضع نظام للمحامين في شكل لائحة لترتيب الحرفة، واعتمدت في عام ١٨٨٧ لتصدر في النهاية بمثابة دستور يوضح حقوق المهنة وواجباتها وعلاقتها بالسلطة القضائية[٣٨١].

لقد كان فتحي زغلول يرى أن القانون، على اختلاف معانيه، ما هو إلا واسطة بين الحاكم والمحكوم، وأنه لا بد للقيام على تنفيذه من الصدق والإخلاص، فإذا حدث انحراف في تنفيذه، أو امتدت يد العبث بأحكامه ساءت الواسطة، واحتيج إلى تقويمها، وليس من يقدر على ذلك إلا المحاماة، لما اختصت به من إطلاق الفكر وحق المراقبة الطبيعي على المشتغلين بتنفيذ ذلك القانون[٣٨٢]. ومسَّ فتحي تاريخ المحاكم الشرعية مسًّا خفيفًا حين تحدث عن تاريخها، وما كانت تثيره في الماضي من شكاوى، وأضاف: «إن حالة البلاد وبواعث توطيد الأمن كانت تستلزم غير تلك المحاكم في تقرير الحقوق وفرض الواجبات والفصل في المنازعات»[٣٨٣].

والطريف أن أمير الشعراء أحمد شوقي، الذي انتقده بقصيدته المعروفة عندما أراد أصدقاؤه الاحتفال به عندما رقي بعد دنشواي، عاد فكتب في مرثية بليغة مشيدًا بإسهاماته العظيمة في مجال القانون والتشريع قائلًا:

مالت بقسـطاس الحقـوق نوازل ومشـت على ركن القضـاء عوادِ
يا أحمـد القانـون بعـدك غامض قلِـق البنـود مجلـل بسـوادِ[٣٨٤]



ليست خاتمة

نعم ليست خاتمة، لأن الفكر لا يتوقف عند حد زمني أو موضوعي معين، وإنما يتطور بما يواكب تجددات الزمن والعصر، وتتفرع منه رؤى واتجاهات جديدة ومتجددة. وإذا كانت دراستنا تتوقف، مرحليًّا، في هذا العمل عند أوائل القرن العشرين، فما زال المجال مفتوحًا أمامنا لنتابع ملامح التجديد والاستنارة، والحداثة وما بعدها في القرن العشرين.

لعلنا نلاحظ أن المفكرين الأربعة الأوائل الذين تناولهم هذا الكتاب انطلقوا من أرضية ثقافية عربية إسلامية، تلقوها منذ طفولتهم في الكتاتيب والمساجد الكبرى الجامعة حتى الأزهر، وصاروا من كبار علمائه الذين يشار إليهم بالبنان، وهم الشيوخ حسن العطار وحسين المرصفي ورفاعة الطهطاوي ومحمد عبده، أي أنهم كانوا شيوخًا معممين؛ وأن الثلاثة الآخرين، المنتمين إلى مدرسة الإمام محمد عبده، وهم قاسم أمين وأحمد لطفي السيد وفتحي زغلول، شكلت الثقافة العربية الإسلامية قاعدتهم الأولى في الكتاتيب ومرحلة التعليم الأولى، ثم تلقوا تعليمًا مدنيًّا متخصصًا بعد ذلك في مدرسة الحقوق في مصر وأوروبا، فجمعوا بين الثقافتين العربية والأوروبية.

لكن هؤلاء وأولئك جميعًا التقوا حول فكر مدني حديث، ربط بين الإسلام والتقدم والنهضة والعلم الحديث، أو بين المدنية الإسلامية والنهضة الأوروبية الحديثة، ورأوا ألا تعارض بينهما، وأن الإسلام لا يتنافى مع منجزات العلم والمدنية الحديثة. وإسهامات محمد عبده في ذلك معروفة، وقد وضعت

الأساس لهذا الاتجاه، الذي عبر عنه أصحابه في أكثر من زاوية للتفكير، ورأوا أن فيه النجاة لمجتمعهم من تخلفه وجهله، ودفع بلادهم نحو التقدم والاستنارة للحاق بالعالم المتقدم. وقد آمن معظمهم بـ«نظرية التقدم»، واقتنعوا بـ«فلسفة النشوء والارتقاء» كما ترجمت عن «داروين»، وأيقنوا أن لا خلاص لوطنهم إلا على أيدي صفوة من المثقفين العلماء. وآمنوا أيضًا بنظرية المنفعة كبديل عقلاني للعواطف الساذجة المتخلفة، فضلًا عن إيمانهم بالوطنية المصرية والفكر القومي المصري في مواجهة خيالات الجامعة الإسلامية وأوهام الخلافة الإسلامية.

آمن الأستاذ الإمام محمد عبده وتلاميذه الثلاثة أن الإصلاح هو البديل الواقعي للثورة ضد وجود الاحتلال الأجنبي في مصر، وأن حال المجتمع ينبغي أن ينصلح في شتى المجالات، وعلى رأسها التربية والتعليم، وتحرير العقول. ومن هنا كان احتفاؤهم بالعقلانية في كتاباتهم، وفي تأكيدهم أن الإسلام دين العقل والحكمة، وأنه لا يتعارض مع منجزات العلم الحديث، إن لم يشجع ويحث عليها، ولعلهم اتفقوا جميعًا على الإيمان بالحرية المسؤولة، حرية العقل وحرية البحث وحرية الكتابة والقول وكافة أنواع الحريات، حتى وصفهم أحمد لطفي السيد بأنهم «جماعة الحريين» أو «الليبراليين» المؤمنين بالمذهب التحرري.

لقد تواصلت مشاعل التقدم بين أجيالهم على تعاقبها، من حسن العطار ـ الذي عبرت كتاباته عن صحوة الثقافة الكلاسيكية وتجديدها، ونبهت إلى ضرورة البحث العلمي ودراسة العلوم العقلية كالطب والهندسة وغيرها ـ وتأكيده لتلاميذه، وعلى رأسهم رفاعة الطهطاوي، على أن مصر لن تتغير أحوالها وتتجدد معارفها وعلومها إلا بما ليس فيها، وقد عبر عن إعجابه بما وصلت إليه الأمة الفرنسية من المعارف والعلوم الكثيرة. فالتقط الطهطاوي الدعوة، وسافر إلى فرنسا لينقل لبني وطنه ما وجده فيها من معارف حديثة في المجالين السياسي والاجتماعي، ثم قدم للمصريين «مرشدًا لتعليم البنات والبنين» لتمصير ما رآه في فرنسا، وترجم لهم في مدرسة الألسن ما استطاع هو وتلاميذه من علوم وفنون ومعارف. وبتأثير من دعوة الطهطاوي إلى تعليم البنات والبنين،

انطلق قاسم أمين ليكمل الدعوة، ويدفع بها بكل جرأة إلى آفاق الحرية للنساء جميعًا، ليتحررن من النقاب والحجاب غير الشرعي، ويحصلن على حرية تلقي التعليم بكل مراحله وأنواعه، وحرية العمل والكسب، والتحرر من مختلف القيود الاجتماعية التي تحد من حركة المرأة كإنسان كامل الأهلية للعيش في بركات الحضارة الحديثة.

لقد آمن هؤلاء جميعًا بأوروبا الحضارة والثقافة، وكرهوا أوروبا الإمبريالية والاستعمارية، طالبوا بالأخذ عن الأولى والاستفادة من منجزاتها العلمية والصناعية، وقاوموا وانتقدوا، قدر ما أتيح لهم، أوروبا الثانية المستغلة المستعبدة للشعوب. وكان أستاذهم محمد عبده يدعو إلى تعليم اللغات الأوروبية الحديثة، للاستفادة من ثقافتها وحضارتها في تجديد ثقافة وطنه ومعارفه. ومن هنا تلقى فتحي زغلول الدعوة لدعم جسور الترجمة، لنقْل بعض من منجزات الحضارة الحديثة وأسس فكرها ـ لا مظاهرها ـ واحترامها للعقل والعمل والإنتاج. وكانت عيون هؤلاء المفكرين على وطنهم، يتلمسون له سبل الخلاص من الفقر والجهل والتخلف الاجتماعي، لم يدعوا إلى «الأوربة» أو التغريب، ولكن دعوا إلى الاستفادة مما أحرزته أوروبا من تقدم في العلم والعمل والصناعة، ونقل خبراتها إلى بلدهم، وشتان بين الدعوة إلى التغريب والدعوة إلى الاستفادة مما قدمته أوروبا للتقدم والحداثة والاستنارة.

لقد شغل الإمام محمد عبده ـ وهو صاحب مدرسة في الفكر والإصلاح السياسي والاجتماعي والديني ـ الحيز الأكبر من هذا الكتاب، هو وأبرزُ تلاميذه الذين انطلقوا من أفكاره، كل في مجاله الأثير، فبينما ركز الإمام على فكر الإصلاح الديني، قدم هؤلاء إسهاماتهم في تطوير هذه الأفكار، فانشغل قاسم بتحرير الفكر الاجتماعي، وأحمد لطفي السيد بالفكر السياسي والقومي، بينما آثر فتحي زغلول مجال الترجمة بحثًا عن سر تقدم الأمم وسر تطورها، فقدم ترجمات دافِعها حب الوطن وتقدمه ورُقيه.

ولا يزال المجال أمامنا مفتوحًا لدراسة تواصل الأجيال والأفكار، وتفرعها إلى تيارات واتجاهات جديدة، مستنيرة وعقلانية، دينية كانت أو غيرها، كالعلمانية

التي يرى أنصارها حصر الدين في مجاله الخلقي والإيماني، أو التيارات العلمية التي تنشد التفكير والبحث العلمي وتراه مستقبل البشرية، فضلًا عن الاتجاهات الاشتراكية والاتجاهات القومية بطبيعة الحال، ونأمل أن نستكشف جوانب جديدة من هذه التيارات بعد دراسة إسهامات روادها في جزء تالٍ من هذا العمل إن شاء الله، مع تقديرنا لجهود المؤرخين والباحثين الذين سبقونا، ممن أثْروا تاريخ الفكر العربي بمؤلفاتهم.

الهوامش

(١) Gran, Peter. *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840*. Austin: University of Texas Press, 1979

(٢) بيتر جران. الجذور الإسلامية للرأسمالية: مصر ١٧٦٠-١٨٤٠. ترجمة: محروس سليمان، مراجعة: رؤوف عباس. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣، ص٥-١٣.

(٣) رؤوف عباس. مقدمة ترجمته لكتاب: نللي حنا. تجار القاهرة في العصر العثماني: سيرة أبو طاقية شاهبندر التجار. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٧، ص١٥-١٧.

(٤) المرجع نفسه. والدراسة في أصلها الإنجليزي هي:

Hanna, Nelly. *Making Big Money in 1600: The Life and Times of Ismâil Abu Taqiyya Merchant*. New York: University of Syracuse Press, 1997.

(٥) نللي حنا، مرجع سابق، ص٢٦٠. وكذلك:

Gran, Peter. «Late 18th-Century - Early 19th-Century Egypt: Merchant Capitalism or Modern Capitalism?» in: Groupe de Recherches et d'Études sur le Proche-Orient. *L'Égypte au XIXe Siècle*. Paris: Éditions du CNRS, 1982..

(٦) نللي حنا، مرجع سابق، ص٢٦٠-٢٦٣.

(٧) عبد الله عزباوي، المؤرخون والعلماء في مصر في القرن الثامن عشر. القاهرة: الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق المصرية - مركز تاريخ مصر المعاصر، سلسلة مصر النهضة، ١٩٩٧، ص٢٦٨-٢٧٦، ٢٩١.

(٨) بيتر جران، مرجع سابق، ص١١٨-١٢٧.

(٩) المرجع نفسه، ص١٢٩-١٣٦.

(١٠) المرجع نفسه، ص١٣٧-١٤٧.

(١١) عبد الله عزباوي، مرجع سابق، ص٤٥-٥٠، ٢٧٠-٢٧٩.

(١٢) بيتر جران، مرجع سابق، ص١٣.

(١٣) المرجع نفسه، ص١٠١، ١٠٢. وكذلك: خير الدين الزركلي. الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة السابعة، ١٩٨٦، ص٧٠.

(١٤) بيتر جران، مرجع سابق، ص١١-١٣.

(١٥) المرجع نفسه، ص١٥٠-١٥٢. وكذلك: جمال الدين الشيال. التاريخ والمؤرخون في مصر في القرن التاسع عشر. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨، ص٣١.

(١٦) محمد عبد الغني حسن. حسن العطار. القاهرة: دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر العربي (٤٠)، ١٩٧٨، ص٤٢. وكذلك: رفاعة الطهطاوي. مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية. القاهرة: طبعة مصورة نشرها المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ص٢٧٦.

(١٧) حاشية العطار على جمع الجوامع: ج٢، ص٦٤١. عن كتاب: محمد عبد الغني حسن، مرجع سابق، ص٤٣.

(١٨) بيتر جران، مرجع سابق، ص١٥٦.

(١٩) المرجع نفسه، ص٢٦٦. وكذلك: عبد الرحمن الجبرتي. عجائب الآثار في التراجم والأخبار. تحقيق: عبد الرحيم عبد الرحمن. الجزء الثالث. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٩٨، ص٢٦٥، ٢٦٦.

(٢٠) علي مبارك. الخطط التوفيقية: ج٤، ص٧٤، عن كتاب: محمد عبد الغني حسن، مرجع سابق، ص٧٤.

(٢١) «مقامة الأديب الرئيس الشيخ حسن العطار في الفرنسيس»، عن كتاب: بيتر جران، مرجع سابق، ص٣٣١-٣٣٣.

(٢٢) حسن العطار. حاشية حسن العطار على شرح الأزهرية في علم النحو لخالد الأزهري. القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٩٠١.

(٢٣) بيتر جران، مرجع سابق، ص١٦٥.

(٢٤) المرجع نفسه، ص١٨٦، ١٨٧، ص١٩٠-١٩٣. وكذلك: محمد عبد الغني حسن، مرجع سابق، ص٣٤، ٣٥.

(٢٥) أغناطيوس كراتشكوفسكي. حياة الشيخ محمد عياد الطنطاوي. ترجمة: كلثوم عودة. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢، ص٢٦، ٢٧.

(٢٦) محمد عبد الغني حسن، مرجع سابق، ص٣٨. وكذلك: بيتر جران، مرجع سابق، ص٢٢٢.

(٢٧) محمد عبد الغني حسن، مرجع سابق، ص٣٨، ٥٩. وكذلك: بيتر جران، مرجع سابق، ص٢٢٠، ٢٢١.

(٢٨) عبد الرحمن الجبرتي، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص٣٧٥.

(٢٩) بيتر جران، مرجع سابق، ص٢٢١-٢٢٥.

(٣٠) محمد عبد الغني حسن، مرجع سابق، ص٣٠، ٣١. وكذلك: عبد المتعال الصعيدي. تاريخ الإصلاح في الأزهر. الجزء الأول. القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٥٨، ص٢٢-٢٤.

(٣١) محمد عبد الغني حسن، مرجع سابق، ص٧٥.

(٣٢) بيتر جران، مرجع سابق، ص٢٢٥، ٢٥١.

(٣٣) المرجع نفسه، ص٢٤١-٢٤٥.

(٣٤) المرجع نفسه، ص٢٥٤-٢٥٨.

(٣٥) محمد عبد الغني حسن، مرجع سابق، ص٨٥. وكذلك: بيتر جران، مرجع سابق، ص٢٥٨-٢٦٠.

(٣٦) بيتر جران، مرجع سابق، ص٢٧٩-٢٨٢.

(٣٧) المرجع نفسه، ص٢٩٨-٣٠١.

(٣٨) حسن العطار. حاشية العطار على شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي. الجزء الثاني. القاهرة: المطبعة العلمية، ١٨٩٨، ص٢٢٥، ٢٢٦.

(٣٩) بيتر جران، مرجع سابق، ص١٦٤، ٢٨٢.

(٤٠) صالح مجدي. حلية الزمن بمناقب خادم الوطن: سيرة رفاعة الطهطاوي. تحقيق: جمال الدين الشيال. القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٥٨، ص١٦٠.

(٤١) لويس عوض. تاريخ الفكر المصري الحديث: من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل. (جزءان). القاهرة: دار الهلال، فبراير - أبريل ١٩٦٩. الجزء الثاني: الفكر السياسي والاجتماعي، ص٩٢، ٩٣.

(٤٢) محمد عمارة (دراسة وتحقيق). الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي. الجزء الأول: التمدن والحضارة والعمران. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣، ص٤٢. نقلًا عن: عمر طوسون. البعثات العلمية في عهد محمد علي. القاهرة: أقلام عربية للنشر والتوزيع، ٢٠١٨.

(٤٣) مصطفى لبيب عبد الغني. ببليوجرافيا رفاعة الطهطاوي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ص٣١. ويلاحَظ أن الطهطاوي ترجم مجلدًا آخر عام ١٨٤٥، فكافأه محمد علي بترقيته أميرالاي، وصار يدعى رفاعة بك بدلًا من الشيخ رفاعة، واستمر في ترجمة بقية كتاب «ملطبرون» حتى أكمل منه أربعة مجلدات.

(٤٤) فرانسوا فنلون. مواقع الأفلاك في وقائع تليماك (نسخة مصورة). ترجمة: رفاعة الطهطاوي. القاهرة: دار الكتب والوثائق المصرية، ٢٠٠٢، ص٥٠.

(٤٥) مصطفى لبيب عبد الغني، مرجع سابق، ص٢٥-٣٨.

(٤٦) لويس عوض، مرجع سابق، ص١٠٥-١٠٧.

(٤٧) زكريا صادق الرفاعي. الدولة عند الطهطاوي (رسالة ماجستير غير منشورة). القاهرة: مكتبة كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩١، ص١١٢.

(٤٨) محمد عمارة (دراسة وتحقيق). الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي. الجزء الثاني: السياسة والوطنية والتربية (تخليص الإبريز في تلخيص باريز). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣، ص٩٣.

(٤٩) المرجع نفسه، ص٩٥.

(٥٠) المرجع نفسه، ص١٠٢.

(٥١) المرجع نفسه، ص١٠٤.

(٥٢) المرجع نفسه، ص٢٠١، ٢٠٢.

(٥٣) لويس عوض، مرجع سابق، ص١٣٢، ١٣٣.

(٥٤) محمد عمارة (دراسة وتحقيق). الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي. الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٢١٣.

(٥٥) الاقتباسات كلها عن: المرجع نفسه، ص٢١٣، ٢١٤.

(٥٦) فرانسوا فنلون، مرجع سابق.

(٥٧) ألبرت حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩٣٩). ترجمة: كريم عزقول. بيروت: دار النهار، ١٩٦٨، ص٩٧، ٩٨.

(٥٨) المرجع نفسه، ص٩٥، ٩٦.

(٥٩) لويس عوض، مرجع سابق، ص١٦٢.

(٦٠) محمد عمارة (دراسة وتحقيق). الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي. الجزء الأول، مرجع سابق، ص٥١٧.

(٦١) المرجع نفسه ص٥١٧. وانظر تعليق نازك سابا يارد على اهتمام الطهطاوي بالنظم السياسية في كتابها: الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة. بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٧٩، ص٦٠.

(٦٢) محمد عمارة (دراسة وتحقيق). الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي. الجزء الأول، مرجع سابق، ص٥١٧.

(٦٣) الاقتباسات كلها عن: رفاعة الطهطاوي، المرجع نفسه، ص٥١٧-٥٢٩. وراجع كذلك: زكريا صادق الرفاعي، مرجع سابق، ص١٩٦، حيث يقتبس نصوصًا عن كتاب رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين لتعزيز الفكرة نفسها.

(٦٤) لويس عوض، مرجع سابق، ص١٦٥-١٦٩.

(٦٥) لويس عوض، مرجع سابق، ص١٧٢، وكذلك: زكريا صادق الرفاعي، مرجع سابق، ص١٢١، ١٢٢.

(٦٦) زكريا صادق الرفاعي، مرجع سابق، ص١٥٢. عن: رفاعة الطهطاوي. مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية. القاهرة: مطبعة شركة الرغائب، الطبعة الثانية، ١٩١٢.

(٦٧) محمد عمارة (دراسة وتحقيق). الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي. الجزء الأول، مرجع سابق، ص٤٩٧.

(٦٨) فرانسوا فنلون، مرجع سابق، ص٤٠٩.

(٦٩) عبد اللطيف حمزة. أدب المقالة الصحفية. الجزء الأول. القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٦٤، ص١١٨؛ عن عدد الوقائع المصرية ٦٢٣ في ١٢٥٨هـ/ ١٨٤٢م. ويتصل بفكرة رفض الاستبداد ومقاومته، وتفضيل الطهطاوي للحكم المدني على الحكم العسكري لما قد يتصف به الحكم العسكري من استبداد، راجع: رسالة زكريا صادق الرفاعي، مرجع سابق ص١٣١، حيث نقل نصوصًا عن كتاب رفاعة الطهطاوي أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل ليؤيد ذلك. كذلك راجع استنتاجات وتعليقات مهمة بكتاب: معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ١٩٨٧، ص١٨٨، ١٨٩.

(٧٠) راجع زكريا صادق الرفاعي، مرجع سابق، ص١٣٤، ١٣٥، مقتبسًا عن كتاب رفاعة الطهطاوي: نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز.

(٧١) المرجع نفسه، ص١٤٦، ١٤٧. وراجع تعليق رؤوف عباس. التنوير بين مصر واليابان: دراسة مقارنة بين الفكر الطهطاوي وفوكوزاوا يوكيتشي. القاهرة: دار ميريت للنشر، ٢٠٠١، ص٩٠.

(٧٢) يستنتج أنور عبد الملك أن الطهطاوي كان يحبذ النظام الجمهوري، ويذكر أنه يفهم ذلك من طريقة عرضه لنظم الحكم، لكنه لم يأتِ بأسانيد تفيد ذلك. راجع كتابه: أنور عبد الملك. نهضة مصر: تكون الفكر والأيديولوجية في نهضة مصر الوطنية ١٨٠٥-١٨٩٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣، ص٢٨٥. وكذلك يؤيد عزت قرني فكرة ميل الطهطاوي إلى الجمهورية، لكنه لم يأتِ بما يؤيد ذلك، راجع كتابه: عزت قرني. العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (٣٠)، ١٩٨٠، ص٥٠.

(٧٣) محمد عمارة (دراسة وتحقيق). الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي. الجزء الأول، مرجع سابق، ص٥٣١ وما بعدها.

(٧٤) ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص٩٩، ١٠٠.

(٧٥) عن هذه التطورات انظر: أحمد عبد الرحيم مصطفى. تطور الفكر السياسي في مصر الحديثة. القاهرة: جامعة الدول العربية، ١٩٧٣، ص٢٨، ٢٩؛ ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص١٦٩؛ أحمد هيكل. تطور الأدب الحديث في مصر من أوائل القرن التاسع عشر إلى قيام الحرب الكبرى الثانية. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨، ص٧٨.

(٧٦) رئيف خوري. الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي. بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣، ص٥٧؛ ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص٢٣٦، ٢٣٧؛ أحمد أمين. زعماء الإصلاح في العصر الحديث. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨، ص٢٩٥؛ وكذلك:

Safran, Nadav. *Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt 1804-1952*. Cambridge: Harvard University Press, 1961, p. 36.

(٧٧) Safran, Nadav. Op. cit., pp. 47, 48

(٧٨) راجع على سبيل المثال: غالي شكري. النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨، ص١٥٨، وما كتبه عن رفاعة الطهطاوي.

(٧٩) أحمد عبد الرحيم مصطفى، مرجع سابق، ص١٦.

(٨٠) محمد قدري. «رسالة في التمدن»، روضة المدارس، العدد ٣، ١٨٧٠؛ سليم البستاني. «العرب وأوروبا»، روضة المدارس، العدد ٩، ١٨٧٥.

(٨١) عبد الكريم سلمان. «رسالة من الشيخ عبد الكريم سلمان بالأزهر»، الأهرام، العدد ٣٣، ١٦ مارس ١٨٧٧.

(٨٢) محمد عبده. «منتدياتنا العمومية وأحاديثها»، الوقائع المصرية، العدد ١٠٣٢، فبراير ١٨٨١. (مقال نُشر بالقسم غير الرسمي).

(٨٣) حسين فوزي النجار. علي مبارك أبو التعليم. القاهرة: وزارة الثقافة، مؤسسة التأليف والنشر، دار الكاتب العربي، سلسلة أعلام العرب (٧١)، ١٩٦٧، ص١٢٣-١٣٣. (ملخص لقصة علم الدين التي نشرها علي مبارك بالإسكندرية عام ١٨٨٢).

(٨٤) لمزيد من الأفكار عن بلورة هذين الاتجاهين انظر: ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص١٠٧، وأحمد عبد الرحيم مصطفى، مرجع سابق، ص١٦، وكذلك:

Safran, Nadav. Op. cit., p. 47.

(٨٥) علي مبارك. الخطط التوفيقية لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة، الجزء الخامس عشر. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٠٥هـ/١٨٨٧م، ص٣٩، ٤٠ (عن مرصفا وعلمائها).

(٨٦) محمد عبد الجواد. الشيخ الحسين بن أحمد المرصفي الأستاذ الأول للعلوم الأدبية بدار العلوم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٢، ص٦٤.

(٨٧) أحمد عزت عبد الكريم. تاريخ التعليم في مصر: من نهاية حكم محمد علي إلى أوائل حكم توفيق ١٨٤٨-١٨٨٢. الجزء الثاني. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١١، ص٥٨٢. وذكر أن جدول دروس المرصفي كان في يومَي الأحد والأربعاء.

(٨٨) طُبع في القاهرة بمطبعة المدارس الملكية عام ١٨٧٢ في جزأين، وجمع نحو اثني عشر فنًا من فنون العربية كما ذكر علي مبارك في الخطط التوفيقية. ويرى أنور عبد الملك أن هذا الكتاب هو أول كتاب في النقد الأدبي في مصر الحديثة. راجع كتابه: أنور عبد الملك، مرجع سابق، ص٣٥٢.

(٨٩) أحمد عزت عبد الكريم، مرجع سابق، ص٥٩٨.

(٩٠) محمد عبد الجواد، مرجع سابق، ص٦٣. وكان عدد أعضاء المجلس ٢٤ سدسهم من علماء الأزهر، وذكر المؤلف عن علاقة أحمد شوقي بالمرصفي أن شوقي قرأ عليه كتاب الكشكول للبهاء العاملي (ص١١٩). وعن العلاقة نفسها انظر مقال محمد فهمي عبد اللطيف، «حديث الذكريات»، الأخبار، العدد ٧، يوليو ١٩٨٢.

(٩١) اقرأ عرض مخطوط دليل المسترشد في فن الإنشاء في: محمد عبد الجواد، مرجع سابق، ص٨٢-٩٢، ثم انظر مقال السيد أبو ضيف المدني، «حسين المرصفي: طائفة من آرائه»، الثقافة، يونيو ١٩٧٧، ص١٣٤، ١٣٥ (عن آراء المرصفي في اللغة والأدب).

(٩٢) علي مبارك. الخطط التوفيقية لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة، مرجع سابق، ص٤٠، ٤١. وقد وصفه برقة المزاج وحدة الذهن وشدة الحذق.

(٩٣) محمد عبد الجواد، مرجع سابق، ص٥٥، ٦٢، نقلًا عن مخطوط دليل المسترشد في فن الإنشاء لحسين المرصفي.

(٩٤) محمد عبد الجواد، مرجع سابق، ص٥٧. نقلًا عن مخطوط دليل المسترشد في فن الإنشاء لحسين المرصفي (الجزء الأول ص٣٥٤، والجزء الثاني ص١٩٥).

(٩٥) تيموثي ميتشل. استعمار مصر. ترجمة: بشير السباعي وأحمد حسان. القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٠، ص٢٠٨-٢١٥.

(٩٦) حسين المرصفي. رسالة الكلم الثمان. القاهرة: المطبعة الشرفية بمصر، ١٨٨١، ص٢.

(٩٧) المرجع نفسه، ص٣.

(٩٨) Wendell, Charles. *The Evolution of the Egyptian National Image: From its Origins to Ahmed Lutfi al-Sayyid*. California: University of California Press, 1972, p. 139. Also, Ahmed, Jamal Mohammed. *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*. London: Oxford University Press, 1960, p. 15

انظر أيضًا: ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص٢٣٥، ورئيف خوري، مرجع سابق، ص١٢٨.

(٩٩) حسين المرصفي. رسالة الكلم الثمان، مرجع سابق، ص٣، ٤، ٨، ٩، وانظر أيضًا ص١١، ١٢ من المرجع نفسه تحت عنوان: «أمثلة لطائفة من خطباء المنابر».

(١٠٠) حسين المرصفي. رسالة الكلم الثمان، مرجع سابق، ص١٤. وقارن أفكاره عن ولاة الأمور بأفكار الطهطاوي من خلال كتاب: حسين فوزي النجار. رفاعة الطهطاوي رائد فكر وإمام نهضة. القاهرة: وزارة الثقافة، مؤسسة التأليف والنشر، دار الكاتب العربي، سلسلة أعلام العرب

(٥٣)، ١٩٦٦، ص١٤٧؛ وقارنها أيضًا بأفكار محمد عبده عن الصحف وتنوير الرأي العام في مقاله بعدد الأهرام الصادر في ٧ أكتوبر ١٨٧٦.

(١٠١) حسين المرصفي. رسالة الكلم الثمان، مرجع سابق، ص١٦، ١٧، ١٢٥.

(١٠٢) الوقائع المصرية، العدد الصادر في ٦ مارس ١٨٨١.

(١٠٣) حسين المرصفي. رسالة الكلم الثمان، مرجع سابق، ص١٦، ١٧، ٢٤، ٢٨، ٢٩.

(١٠٤) المرجع نفسه، ص٢٥، ٢٦. وقد اعترف أن العمد الحاليين ورثوا كثيرًا من المفاسد، ودعا إلى استئصال ما بقي في نفوسهم من ظلم الأهالي. وعن الطهطاوي انظر: أحمد هيكل، مرجع سابق ص٨٣؛ ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص١٠٢، ١٠٣؛ حسين فوزي النجار، رفاعة الطهطاوي رائد فكر وإمام نهضة، مرجع سابق، ص١٤٤-١٤٧؛ وكذلك:

Vatikiotis, Panayiotis Jerasimof. *The Modern History of Egypt*. London: Weidenfeld and Nicolson, Asia-Africa Series of Modern Histories, 1969, p. 118.

(١٠٥) Ahmed, Jamal Mohammed. Op. cit., p. 19

(١٠٦) حسين المرصفي. رسالة الكلم الثمان، مرجع سابق، ص٢٧، ٢٨.

(١٠٧) المرجع نفسه، ص٢٩.

(١٠٨) المرجع نفسه، ص٣١. ولسنا نبالغ حين نقول إن المرصفي كتب أول نص ينادي بـ«محو» نظام الطبقات ويطالب بالاقتسام الطبيعي للأرض، كما يبالغ محمد حافظ دياب في تقديمه لطبعة جديدة من كتاب المرصفي. حسين المرصفي. رسالة الكلم الثمان. القاهرة: هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٢، ص٢٠.

(١٠٩) حسين المرصفي. رسالة الكلم الثمان. ١٨٨١، مرجع سابق، ص٣٣.

(١١٠) المرجع نفسه، ص٣٤.

(١١١) المرجع نفسه، ص٣٤.

(١١٢) المرجع نفسه، ص٣٥.

(١١٣) المرجع نفسه، ص٣٥. وقارن ذلك برأي كل من الطهطاوي في السلطة السياسية بكتاب: ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص٩٦، ورأي الأفغاني بمقال أحمد عبد الرحيم مصطفى، «أفكار جمال الدين الأفغاني السياسية»، المجلة التاريخية المصرية، طبعة المجلدين التاسع والعاشر، القاهرة: الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، ١٩٦٠-١٩٦٢، ص٢٣٤. وكذلك رأي محمد عبده بكتاب: أحمد أمين، مرجع سابق، ص٣٣٥.

(١١٤) حسين المرصفي. رسالة الكلم الثمان. ١٨٨١، مرجع سابق، ص٣٥.

(١١٥) المرجع نفسه، ص٣٦، ٣٧.

(١١٦) راجع مفهوم الطهطاوي عن العدالة والحرية في كتاب: عزت قرني، مرجع سابق، ص٢٣-١٠٤.

(١١٧) حسين المرصفي. رسالة الكلم الثمان. ١٨٨١، مرجع سابق، ص٤٣.

(١١٨) الوقائع المصرية، العدد ٩٥٧، ٦ نوفمبر ١٨٨٠.

(١١٩) تشارلز آدامز. الإسلام والتجديد في مصر. ترجمة: عباس محمود. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ١٩٣٥، ص٣٣.

(١٢٠) حسين المرصفي. رسالة الكلم الثمان. القاهرة: المطبعة الشرفية بمصر، مرجع سابق، ص٤٤.

(١٢١) المرجع نفسه، ص٤٤، ٤٧، ٤٩، ٥٠.
(١٢٢) المرجع نفسه، ص٥١، ٥٢، ٥٦، ٥٨.
(١٢٣) المرجع نفسه، ص٥٦.
(١٢٤) Wendell, Charles. Op. cit., p. 140.
(١٢٥) يرى محمد حافظ دياب في تقديمه لكتاب رسالة الكلم الثمان أن المرصفي، على الرغم من معارضته لزعامات الثورة العرابية في عدد من القضايا، فإنه شارك في إرسال تحذير إلى الباب العالي حين أوحى السلطان العثماني برغبته في صرف المصريين عن مساعدة عرابي. واتخذ من ذلك دليلًا على عدم ابتعاده عن أحداث الثورة. ولكن في تقديرنا أن مساهمة المرصفي الفكرية في التمهيد للثورة كانت أكبر وأهم. حسين المرصفي. رسالة الكلم الثمان. ٢٠٠٢، مرجع سابق، ص٢٧، ٢٨.
(١٢٦) أحمد زكريا الشلق. الحداثة والإمبريالية: الغزو الفرنسي وإشكالية نهضة مصر. القاهرة: دار الشروق، سلسلة التاريخ: الجانب الآخر، إعادة قراءة للتاريخ المصري، ٢٠٠٦، ص٩، ١٠.
(١٢٧) مصطفى عبد الرازق. مقدمته لكتاب الإمام محمد عبده: دروس من القرآن الكريم. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١١، ص١١-١٣. عثمان أمين. رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٦، ص٢٨-٣٣.
(١٢٨) ذكرت إحدى الدراسات الحديثة التي اهتمت بمحمد عبده ومؤلفاته أن رشيد رضا ومحمد عمارة أهملا نشرها، بل ذكرت أن الأخير شكك في نسبتها إلى الشيخ، وذكر أنه لم يكتب سوى مقدمتها، أما بقيتها فقد كتبها الأفغاني نفسه، وهذا ليس صحيحًا فالنص كله لمحمد عبده. راجع: محمد الحداد. محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣، ص٦٨، ٦٩؛ وعن مؤلفات محمد عبده كلها، المرجع نفسه ص٦٦-٧٥.
(١٢٩) مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص١٤.
(١٣٠) عثمان أمين، مرجع سابق، ص٤٨؛ محمد رشيد رضا. تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. الجزء الثالث. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م، ص٢٦٨؛ (تأبين قاسم أمين له).
(١٣١) محمد عمارة (تقديم وتحقيق). الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده. الجزء الأول. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣، ص٢٦.
(١٣٢) The Earl of Cromer, Evelyn Baring. *Modern Egypt*. London: Macmillan and Co, 2nd edition (1 vol.) 1911, pp. 599-600
(١٣٣) Blunt, Wilfred Scawen. *The Secret History of the English Occupation of Egypt*. London: T. Fisher Unwin, 1907, pp. 193-195
(١٣٤) طاهر الطناحي (إعداد وتقديم). مذكرات الإمام محمد عبده. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١، ص١٥٩، ١٦٠.
(١٣٥) محمد عمارة (تقديم وتحقيق). الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، مرجع سابق، ص٣٢.
(١٣٦) طاهر الطناحي، مرجع سابق، ص٢٦.
(١٣٧) المقتطف، الجزء التاسع، يونيو ١٨٩٢، ص٦٤٤؛ راجع كتاب: عبد المنعم الدسوقي الجميعي. مجمع اللغة العربية: دراسة تاريخية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر، سلسلة مصر النهضة، ١٩٨٣، ص١٥.

(١٣٨) عبد المنعم الدسوقي الجميعي، مرجع سابق، ص١٥، ١٦. محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. الجزء الأول. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م، ص٧٥٣، ٧٥٤.

(١٣٩) عن هذه الجهود راجع: عثمان أمين، مرجع سابق، ص٣٩، ٤٠.

(١٤٠) The Earl of Cromer, Evelyn Baring, Loc. cit

(١٤١) المنار، المجلد التاسع، ٢٤ مايو ١٩٠٦، ص٢٧٦.

(١٤٢) بعد استقالة الشيخ حسونة النواوي من وظيفتيه شيخًا للأزهر ومفتيًا لمصر، عين الخديو الشيخ عبد الرحمن النواوي شيخًا للأزهر، وعين الشيخ محمد عبده مفتيًا للديار المصرية لإبعاده عن المشيخة. وبعد وفاة الشيخ عبد الرحمن بمدة قصيرة، تجاهل الخديو الشيخ محمد عبده مرة أخرى وعين الشيخ سليم البشري شيخًا للأزهر. راجع: عبد الحليم الجندي. الإمام محمد عبده. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩، ص٨٩، ٩٠؛ وقد ذكر الجندي أن الناس كانوا يرون الشيخ بين أظهرهم، يسير على قدميه بعد دروسه المسائية بالأزهر عدة كيلومترات ليركب القطار من محطة كوبري الليمون إلى داره في عين شمس، من دون أن يستعمل وسائل الانتقال الفخمة الواقفة على باب الرواق العباسي في انتظار تلاميذه.

(١٤٣) لمزيد من التفاصيل عن نشأة هذا التيار من أصدقاء محمد عبده وتلاميذه، راجع: أحمد زكريا الشلق. حزب الأمة: دور الأعيان والمثقفين في السياسة المصرية. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠١٥، ص٣٧-٤٤.

(١٤٤) محمد الحداد، مرجع سابق، ص٥٠-٥٣.

(١٤٥) Blunt, Wilfrid Scawen. *My Diaries: Being a Personal Narrative of Events, 1888-1914*. London: Martin Secker, 2nd Edition 1932, p. 91

(١٤٦) أحمد زكريا الشلق. حزب الأمة: دور الأعيان والمثقفين في السياسة المصرية، مرجع سابق، ص٤٤ (من تقرير لـ«كرومر»).

(١٤٧) علي أومليل. الإصلاحية العربية والدولة والوطنية. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥، ص٧-٢٢.

(١٤٨) محمد الحداد، مرجع سابق، ص٣٠-٣٧؛ ولمزيد من التفاصيل عن مسألة تجديد الدين، راجع دراسة مهمة بكتاب: أمين الخولي. المجددون في الإسلام. القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠١٧.

(١٤٩) عن معايير وأسس التنوير في أوروبا ومصر، راجع: سامي خشبة. مصطلحات الفكر الحديث. الجزء الأول. القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٦، ص٢٤٤-٢٤٦.

(١٥٠) راجع: عثمان أمين، مرجع سابق، ص٥٧.

(١٥١) إجناس جولدتسيهر. مذاهب التفسير الإسلامي. لايدن: مطبعة ودار نشر بريل، ١٩٢٠، ص٣٢٨-٣٣٢؛ نقلًا عن: عثمان أمين، مرجع سابق، ص٥٨.

(١٥٢) عن سيرة الإمام بقلمه، راجع: محمد عمارة (تقديم وتحقيق). الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده. الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٣١٠.

(١٥٣) عثمان أمين، مرجع سابق، ص٥٨.

(١٥٤) عاطف العراقي. الشيخ الإمام محمد عبده والتنوير: قرن من الزمان على وفاته. القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠١٠، ص٢٦٠-٢٦٢، ٢٧٢، ٢٧٣.

(١٥٥) عثمان أمين، مرجع سابق (اقتباس عن رسالة التوحيد لمحمد عبده)، ص٢٠٦.
(١٥٦) عثمان أمين، مرجع سابق، ص٢٠٤-٢٠٧.
(١٥٧) محمد عبده. رسالة التوحيد. القاهرة: دار نهضة مصر، الطبعة الرابعة، ١٩٥٦، ص١٠.
(١٥٨) نازلي إسماعيل. «حكمة التنوير في رسالة التوحيد»، في: عاطف رجب العراقي (إشراف وتصدير). الشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) مفكرًا عربياً ورائدًا للإصلاح الديني والاجتماعي: بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٥، ص٤٥-٥١. والاقتباسات من: محمد عبده. رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص٥٨، ٥٩، ٧٥-٧٩.
(١٥٩) محمد عبده. الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية. القاهرة: مطبعة المنار، الطبعة الخامسة، ١٩٣٨، ص٥٨، ٥٩، ٧٥-٧٩.
(١٦٠) محمد البهي. الإمام محمد عبده: دراسة لمنهجه التربوي من أجل الوعي الوطني ونهضة الأمة. ترجمة: صلاح محجوب. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، سلسلة دراسات إسلامية، الطبعة الثانية، مارس ٢٠٠٥، ص٧٤.
(١٦١) عثمان أمين، مرجع سابق، ص٥٨، ٥٩، ٧٥-٧٩.
(١٦٢) محمد رشيد رضا. تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. الجزء الثاني. القاهرة: مطبعة المنار، الطبعة الثانية، ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م، ص٥٠٨؛ عن لائحة الإصلاح الديني التي كتبها محمد عبده وهو في بيروت.
(١٦٣) من المقالة الخامسة في رد الإمام على «هانوتو»: محمد رشيد رضا. تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٤٥٧، ٤٥٨؛ عثمان أمين، مرجع سابق، ص٧٩.
(١٦٤) نصوص مراسلاته مع «تولستوي» بكتاب: مراد وهبة. مسار فكر: سيرة ذاتية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١، ص٥١-٥٦.
(١٦٥) عثمان أمين، مرجع سابق، ص٨٠، ٨١.
(١٦٦) راجع مقالات الإمام في أبريل ١٨٨١ عن خطأ العقلاء في كتاب: محمد رشيد رضا. تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. الجزء الثاني، مرجع سابق، ص١٢٢-١٣٢.
(١٦٧) ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص١٧٣-١٧٩.
(١٦٨) عن هذه الأفكار راجع كتاب: عبد العاطي محمد أحمد. الفكر السياسي للإمام محمد عبده. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨، ص١٤١-١٤٧، ١٥٨؛ وكذلك: محمد عمارة. «الإمام محمد عبده: مشروع حضاري للإصلاح بالإسلام»، مجلة الأزهر، عدد أكتوبر ٢٠٠٥، ص١٥٤٤-١٥٦٩.
(١٦٩) عبد العاطي محمد أحمد، مرجع سابق، ص١٦٨-١٧٠، ١٨٦-١٩٤.
(١٧٠) ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص١٩٤.
(١٧١) عبد العاطي محمد أحمد، مرجع سابق، ص٢٠٩-٢١٣؛ ولنص مقال محمد عبده عن المستبد العادل، راجع: محمد عمارة (تقديم وتحقيق). الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده. الجزء الأول، مرجع سابق، ص٨٤٥، ٨٤٦، وتعليق محمد عمارة على المقال بالمجلد نفسه ص٨٥-٨٧.
(١٧٢) محمد رشيد رضا. تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. الجزء الأول، مرجع سابق، ص١٢.

(١٧٣) راجع نص المادة الخامسة من برنامج الحزب الوطني في: محمد عمارة (تقديم وتحقيق). الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده. الجزء الأول، مرجع سابق، ص١٠٩-١١١.

(١٧٤) المرجع نفسه، ص١٠٩-١١١.

(١٧٥) الوقائع المصرية، عدد ٢٦ أكتوبر ١٨٨١.

(١٧٦) ولفرد سكاون بلنت. التاريخ السري للاحتلال الإنجليزي لمصر. ترجمة: صبري محمد حسن، مراجعة وتقديم: أحمد زكريا الشلق. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠، ص٢٩٧، ٢٩٨؛ وكذلك: محمد عمارة (تقديم وتحقيق). الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده. الجزء الأول، مرجع سابق، ص٤٢٧، ٤٢٨.

(١٧٧) محمد دكروب وآخرون. دراسات في الإسلام. بيروت: منشورات صلاح الدين، ١٩٨٠، ص١٧٠، ١٧١.

(١٧٨) محمد رشيد رضا. تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. الجزء الأول، مرجع سابق، ص٩١٣.

(١٧٩) استعنا بمعلومات السيرة من كتاب: محمد عمارة. الأعمال الكاملة لقاسم أمين. القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦؛ ومن كتاب: ماهر حسن فهمي. قاسم أمين. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، سلسلة أعلام العرب، ١٩٦٣.

(١٨٠) ماهر حسن فهمي، المرجع نفسه، ص٤١، ٤٢. وكذلك: أحمد زكريا الشلق. حزب الأمة: دور الأعيان والمثقفين في السياسة المصرية، مرجع سابق، ص١٠٢.

(١٨١) أحمد زكريا الشلق، المرجع نفسه، ص١١١. (المعلومات عن ملف خدمة قاسم أمين موجودة بدار المحفوظات العمومية).

(١٨٢) راجع الفصل الذي كتبه ماهر حسن فهمي بعنوان: «قاسم في سلك القضاء»، مرجع سابق، ص٥٢-٦٧؛ كذلك: محمد حسين هيكل. تراجم مصرية وغربية. القاهرة: مطبعة مصر، الطبعة الأولى، ١٩٢٩، ص١٥٤-١٥٦.

(١٨٣) عباس العقاد. سعد زغلول: سيرة وتحية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢، ص٧٧٤، ٧٧٥.

(١٨٤) محمد رشيد رضا. تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده. الجزء الأول. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢، ص٧٧٤، ٧٧٥.

(١٨٥) عن جماعة الإمام محمد عبده، راجع: أحمد زكريا الشلق. حزب الأمة: دور الأعيان والمثقفين في السياسة المصرية، مرجع سابق، ص٣١-٣٩، ٤٣، ٤٤. وكذلك: عبد الخالق لاشين. سعد زغلول ودوره في السياسة المصرية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠، ص٣٩، ٤٠.

(١٨٦) راجع تقديم رؤوف عباس لترجمة حفيده (الذي يحمل الاسم نفسه) لكتاب: قاسم أمين. المصريون. ترجمة: رؤوف عباس. القاهرة: دار الهلال، سلسلة كتاب الهلال (عدد سبتمبر)، ١٩٩٥، ص١١، ١٢.

(١٨٧) صدرت الطبعة الأولى من أسباب ونتائج.. وأخلاق ومواعظ بتوقيع: «فاضل مصري»، ثم جمعها وطبعها محمد علي كامل صاحب مطبعة الترقي بالموسكي عام ١٨٩٨م/١٣١٦هـ في تسعين صفحة.

(١٨٨) راجع مقدمة قاسم أمين لكتاب تحرير المرأة: محمد عمارة. الأعمال الكاملة لقاسم أمين، مرجع سابق، ص٣٢٠، ٣٢١.

(١٨٩) محمد عمارة، المرجع نفسه، ص١٢٤-١٢٦.

(١٩٠) بلغ السفه بأحد المعارضين إلى حد الإيذاء، حيث ذهب إلى بيت قاسم أمين وطلب أن يجتمع بزوجته على انفراد تطبيقًا لدعوته. فكلمته الزوجة من وراء ستار، كلام الزوجة المؤمنة برأي زوجها، وأفهمته أن قاسم لم يدعُ إلى السفور ولا إلى الخلوة بأجنبي. راجع: ماهر حسن فهمي، مرجع سابق، ص١٥٩.

(١٩١) أحمد زكريا الشلق. حزب الأمة: دور الأعيان والمثقفين في السياسة المصرية، مرجع سابق، ص٢٨٧، ٢٨٨. والاقتباسات كلها من كتابَي قاسم أمين.

(١٩٢) راجع نص كلمة قاسم أمين في الاجتماع الذي عقد بمنزل حسن باشا زايد بالمنوفية للدعوة إلى إنشاء الجامعة، الاجتماع نفسه الذي أوقف فيه المضيف خمسين فدانًا لحساب المشروع، وكان ذلك في ١٥ أبريل ١٩٠٨. انظر: محمد عمارة. الأعمال الكاملة لقاسم أمين، مرجع سابق، ص٣٠٩، ٣١٠.

(١٩٣) عن دور قاسم أمين في إنشاء الجامعة، راجع: أحمد عبد الفتاح بدير. الأمير أحمد فؤاد ونشأة الجامعة المصرية. القاهرة: دار الكتب المصرية، ٢٠٠٨، ص١٨-٢٥، ٢٢٣، ٢٨٤؛ وكذلك: أحمد شفيق باشا. مذكراتي في نصف قرن. الجزء الثاني. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١٢، ص١٠٦-١١١.

(١٩٤) محمد عمارة. الأعمال الكاملة لقاسم أمين، مرجع سابق، ص١٤٧.

(١٩٥) عبد العظيم رمضان (تحقيق). مذكرات سعد زغلول. الجزء الأول. القاهرة: مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر - الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧، ص٣٠٠ (كراسة ٦ ص٢٨٧).

(١٩٦) أحمد زكريا الشلق. حزب الأمة: دور الأعيان والمثقفين في السياسة المصرية، مرجع سابق، ص١١١-١١٧. والمعلومات وردت أيضًا في ملف خدمة قاسم أمين، ١٢ مارس ١٨٩٧.

(١٩٧) عبد العظيم رمضان (تحقيق). مذكرات سعد زغلول، مرجع سابق، ص٤٠١-٤٠٣، ٤٩٣ (كراسة ٧ ص٣٥٥، ٣٥٦، كراسة ١٢ ص٦١٦، ٦١٧).

(١٩٨) المرجع نفسه، ص٣٨٨، ٣٩١-٣٩٢ (كراسة ٧، ص٣٤٤، ٣٤٦).

(١٩٩) محمد عمارة، الأعمال الكاملة لقاسم أمين، مرجع سابق، ص١٦٥، ١٦٦.

(٢٠٠) عبد العظيم رمضان (تحقيق). مذكرات سعد زغلول، مرجع سابق، ص٥١٣-٥١٨ (كراسة ١٢، ص٦٣٠-٦٣٤). وذكر دكتور محمد حسين هيكل أن قاسم أمين مات بالسكتة القلبية، بعد أمسية قدم فيها طالبات رومانيات في نادي المدارس العليا، انظر: محمد حسين هيكل، مرجع سابق، ص١٦٥. وقد كتب أمير الشعراء قصيدة رائعة في رثاء قاسم، انظر: أحمد شوقي. الشوقيات. الجزء الثالث. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦، ص٧٦-٧٨.

(٢٠١) عن هذا المعنى راجع: عزت قرني. الفكر المصري الحديث: محاولات إعادة التفسير. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥، ص١٩٧، ١٩٨.

(٢٠٢) هذا الكتاب هو أول كتاب ألفه قاسم أمين، وكان بالفرنسية. واعتمدنا في الاستفادة منه على

نصين مترجمين للمطابقة بينهما عند الضرورة، النص الأول (الأساسي) ورد بالأعمال الكاملة، وهو من ترجمة محمد البخاري، والنص الثاني من ترجمة قاسم أمين الحفيد (وهو غير كامل)، ونشره في سلسلة كتاب الهلال (٥٣٧)، سبتمبر ١٩٩٥.

(٢٠٣) محمد عمارة. الأعمال الكاملة لقاسم أمين، مرجع سابق، ص٢٢٣-٢٢٨.

(٢٠٤) المرجع نفسه، ص٢٢٩-٢٣٢.

(٢٠٥) المرجع نفسه، ص٢٣٢-٢٣٦.

(٢٠٦) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٣٨٢-٣٨٩، وبه مقال محمد عبده في ٧ يونيو ١٩٠٢ وهامش محمد رشيد رضا. ومن المهم ملاحظة أن قاسم كتب ذلك بالفرنسية عام ١٨٩٤، ولم يكن ثمة خصومة بينه وبين الخديو. على العكس من الإمام الذي كانت هناك خصومة شديدة بينه وبين الخديو خلال عام ١٩٠٢.

(٢٠٧) محمد عمارة. الأعمال الكاملة لقاسم أمين، مرجع سابق، ص٢٤١-٢٤٦.

(٢٠٨) المرجع نفسه، ص٢٥٠.

(٢٠٩) راجع فصل «النساء» وفصل «تعدد الزوجات» وفصل «الطلاق» و«كلام عن الحب»، المرجع نفسه، ص٢٤٦-٢٦٢.

(٢١٠) المرجع نفسه، اقتباسات من ص٢٦٢-٢٧٣.

(٢١١) راجع نصوص قاسم أمين في كتابه المصريون، المرجع نفسه، ص٢٨١-٢٩٣. وقد أشاد قاسم بمدرسة دار العلوم، التي خُصصت لتعليم الشيوخ الذين بدأوا دراساتهم الدينية والأدبية في جامعة الأزهر العريقة، والذين وجدوا في منهاجها العلوم العقلية التي تدرس في أحسن جامعات أوروبا، من رياضيات وهندسة وطبيعة وكيمياء، إلى جانب التاريخ والجغرافيا واللغات الأجنبية. وتمنى قاسم أمين لو أن الحكومة ضاعفت أعداد طلبة هذه المدرسة، وقررت في جامعة الأزهر منهاجًا شبيهًا، يُختار بدقة لتُحقق نتائج أكبر من ذلك مئات المرات، أي إنه طالب بتطوير الدراسة في الأزهر على هذا النحو عام ١٨٩٤!

(٢١٢) المرجع نفسه، ص٢٧٣-٢٧٨ (المصريون)، وص٣٠٠-٣٠٢ (المصريون، الفصل الأخير، بعنوان «أوروبا»).

(٢١٣) المرجع نفسه، ص٣٠٥-٣٠٦.

(٢١٤) المرجع نفسه، ص٢٩٩.

(٢١٥) المرجع نفسه، ص٣٠٢-٣٠٧ (خاتمة كتاب المصريون).

(٢١٦) المرجع نفسه ص١٧٠-١٧٢ (أسباب ونتائج).

(٢١٧) المرجع نفسه، ص١٧٢-١٨٢.

(٢١٨) المرجع نفسه، ص١٨٧-٢٠٦.

(٢١٩) المرجع نفسه، ص٢٠٢-٢٠٦.

(٢٢٠) المرجع نفسه، ص٢٠٨-٢١٧ (أخلاق ومواعظ).

(٢٢١) المرجع نفسه، ص٤٣٧ (المرأة الجديدة).

(٢٢٢) المرجع نفسه، ص٣٧٦ (تحرير المرأة).

(٢٢٣) المرجع نفسه، ص٤٤١-٤٨٦ (المرأة الجديدة)، ٢٦٩ (المصريون).

(٢٢٤) المرجع نفسه، ص٣٧٦ (تحرير المرأة).
(٢٢٥) المرجع نفسه، ص٣٧٥، وص٤٢٠-٤٥٥، وص٥٠٢، ٥٠٣ (المرأة الجديدة).
(٢٢٦) المرجع نفسه، ص٤٥٠، ٤٩٤-٤٩٦.
(٢٢٧) المرجع نفسه، ص٤٩٦، ٤٩٧.
(٢٢٨) المرجع نفسه، ص٣٢٦ (تحرير المرأة).
(٢٢٩) المرجع نفسه، ص٤٩٨-٥٠٣ (المرأة الجديدة).
(٢٣٠) المرجع نفسه، ٤٩٨-٥١٠.
(٢٣١) المرجع نفسه، ص٣٧٦-٣٨٠ (تحرير المرأة).
(٢٣٢) المرجع نفسه، ص٤٢٢، ٤٢٣ (المرأة الجديدة).
(٢٣٣) المرجع نفسه، ص٤١٢-٤١٤ (تحرير المرأة).
(٢٣٤) مصنفات أحمد لطفي السيد هي: المنتخبات. الجزء الأول. القاهرة: دار النشر الحديث، ١٩٣٧. المنتخبات. الجزء الثاني. القاهرة: مطبعة المقتطف والمقطم، ١٩٤٥. صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر (من مارس سنة ١٩٠٧ إلى مارس سنة ١٩٠٩). القاهرة: مطبعة المقتطف والمقطم، ١٩٤٦. تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع. القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٦ (نشرها إسماعيل مظهر). مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع. القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٣. قصة حياتي. القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٢ (نشرها طاهر الطناحي).
(٢٣٥) ترجم أحمد لطفي السيد عن أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس. الجزء الأول. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٤؛ السياسة. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٧.
(٢٣٦) محمد أنيس. دراسة القومية العربية من الناحيتين النظرية والتاريخية. القاهرة: معهد الدراسات العربية، ١٩٦٣، ص٩.
(٢٣٧) فردريك هرتز. القومية في التاريخ والسياسة. ترجمة: عبد الكريم أحمد. القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨، ص٩-١١.
(٢٣٨) المرجع نفسه ص٢٨، ٢٩، ٤٦١.
(٢٣٩) مصطفى سويف. مقدمة لعلم النفس الاجتماعي. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٢، ص٧٨.
(٢٤٠) انظر تحليلًا لهذه الأفكار في كتاب: حامد ربيع. مقدمة في العلوم السلوكية: حول عملية البناء الفكرية لأصول علم الحركة الاجتماعية. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٢، ص١٦٠ وما بعدها؛ وكذلك: عبد العزيز شرف. الفكر القومي المصري. القاهرة: مركز النيل للإعلام، ١٩٨٠، ص١٠، ١١.
(٢٤١) فاروق أبو زيد. أزمة الفكر القومي في الصحافة المصرية. القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٦، ص١٥، ١٦، نقلًا عن:
International Encyclopedia of the Social Sciences Vol. I. pp. 63, 69.
كذلك يلخص لنا فاروق أبو زيد تعريفات كافة دوائر المعارف لـ«القومية»، ص٢٤، ٢٥.
(٢٤٢) ساطع الحصري. آراء وأحاديث في الوطنية والقومية. القاهرة: مطبعة الرسالة، ١٩٤٤، ص٧، ٨. وللمؤلف نفسه: ما هي القومية؟. بيروت: دار العلم، ١٩٥٩.

(٢٤٣) عبد الرحمن البزاز. بحوث في القومية العربية. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٢، ص٤٠، ٤١.

(٢٤٤) فاروق أبو زيد، مرجع سابق، ص٣٣.

(٢٤٥) عن هذه الأفكار انظر: أحمد عبد الرحيم مصطفى. تطور الفكر السياسي في مصر الحديثة، مرجع سابق، ص١٤. ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص٢٣٥. أيضًا:

Wendell, Charles. Op. cit., p. 24.

وعن دور الحملة الفرنسية في إثارة الوعي القومي انظر: فاروق أبو زيد، مرجع سابق. وكذلك: لويس عوض، مرجع سابق.

(٢٤٦) Ahmed, Jamal Mohammed. Op. cit., p.15

(٢٤٧) أنيس صايغ. الفكرة العربية في مصر. بيروت: مطبعة هيكل الغريب، ١٩٥٩، ص٦٢، ٦٣. صبحي وحيدة. في أصول المسألة المصرية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٠، ص١٧١. وانظر تحليلًا للفكر القومي عند الطهطاوي في:

Wendell, Charles, Op. cit., pp. 122-134.

وألبرت حوراني، مرجع سابق، ص١٠٢-١٠٤.

(٢٤٨) يذكر فاروق أبو زيد. الصحافة وقضايا الفكر الحر. القاهرة: مجلة الإذاعة والتلفزيون، ١٩٧٤، ص١١٣، ١١٤: «إننا لم نعثر للأفغاني طوال مدة إقامته بمصر على مقال واحد تحدث فيه عن الجامعة الإسلامية»، ويؤكد المؤلف أن هذه الفكرة لم تتضح في عقل الأفغاني ولا في حركته السياسية إلا بعد طرده من مصر. انظر أيضًا: محمد رشيد رضا. تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. الجزء الأول، ١٩٣١، مرجع سابق، ص٣٠٦، حيث يذكر أن الأفغاني لم يكن ينادي بدولة إسلامية واحدة، بل يكتفي بالوحدة الدينية.

(٢٤٩) حسين المرصفي. رسالة الكلم الثمان. ١٨٨١، مرجع سابق، ص٢٥. وعن المرصفي انظر تحليلًا لكتابه في:

Wendell, Charles, Op. cit., pp.135-139.

وانظر أيضًا: أنيس صايغ، مرجع سابق، ص٦٦. ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص٢٣٦. وعن عوامل نمو القومية المصرية انظر: أحمد عبد الرحيم مصطفى. تطور الفكر السياسي في مصر الحديثة، مرجع سابق، ص٢٨، ٢٩. صبحي وحيدة، مرجع سابق، ص١٧١.

(٢٥٠) عن دور صنوع في القومية المصرية انظر:

Gendzier, Irene L. «James Sanua and Egyptian Nationalism» in: *The Middle East Journal*, vol. 15, 1961, pp. 16-28.

وكذلك كتاب: إبراهيم عبده. الصحفي الثائر. القاهرة: روزاليوسف، سلسلة «كتاب روزاليوسف» (٧)، ١٩٥٥. وعن أديب إسحاق انظر كتابه: الدرر: وهي منتخبات الطيب الذكر الخالد الأثر المرحوم أديب إسحاق (أربعة أجزاء في مجلد). الإسكندرية: مطبعة جريدة المحروسة، الطبعة الثانية، ١٨٨٦. ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص٢٣٧؛ أنيس صايغ، مرجع سابق، ص١٠٩؛ حيث أضاف أنيس صايغ أن قوميته كانت شرقية ولم تكن عربية.

(٢٥١) Safran, Nadav, Op. cit, p 85

(٢٥٢) انظر: الأهرام ٣/ ٩/ ١٨٧٦، وعن موقفه من آل عثمان انظر:

Blunt, Wilfred Scawen. *The Secret History of the English Occupation of Egypt*. Op. cit., p 251.

(٢٥٣) أحمد زكريا الشلق. حزب الأمة ودوره في السياسة المصرية. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩، ص٢١٩.

(٢٥٤) Ahmed, Jamal Mohammed. Op. cit., p. 61. Wendell, Charles. Op. cit., p. 203

(٢٥٥) Zeine, N. Zeine. *Arab–Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism*. Beirut: Khayat's, 1958, p. 15

(٢٥٦) أحمد لطفي السيد. قصة حياتي، مرجع سابق، ص٢٥-٣٧.

(٢٥٧) Safran, Nadav, Op. cit., p. 90

(٢٥٨) لويس عوض. المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي. الجزء الأول. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٦، ص٧٧، ٧٨، ٨٤.

(٢٥٩) انظر الأعداد الأولى من الجريدة ابتداء من ٩ مارس ١٩٠٧، حيث تحمل معظم افتتاحياتها عنوان «الوطنية في مصر»، وهي، إن كانت بدون توقيع، إلا أن مضمونها وروح نصها يؤكدان أنها من إنشاء أحمد لطفي السيد.

(٢٦٠) الجريدة، ٩/ ٥/ ١٩٠٧؛ وكلمة «بانسلامزم» (Panislamism) تعني الجامعة الإسلامية.

(٢٦١) الجريدة، ١٠ سبتمبر ١٩٠٧.

(٢٦٢) «تقرير اللورد كرومر»، الجريدة، ٧ مايو ١٩٠٢. أحمد لطفي السيد. صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر (من مارس سنة ١٩٠٧ إلى مارس سنة ١٩٠٩)، مرجع سابق، ص٩٩-١٠١. أحمد لطفي السيد. قصة حياتي، مرجع سابق، ص٦٩-٧٢.

(٢٦٣) المراجع نفسها.

(٢٦٤) المراجع نفسها.

(٢٦٥) أحمد زكريا الشلق. حزب الأمة ودوره في السياسة المصرية، مرجع سابق، ص٢٢١. وعن إعلان الحزب وبرنامجه انظر كذلك:

Kazziha, Walid. «The Jarīdah-Ummah Group and Egyptian Politics» in: *Middle Eastern Studies*, vol. 13, no. 3, 1977, p. 381.

(٢٦٦) نص الخطبة في كتاب: أحمد لطفي السيد. صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر (من مارس سنة ١٩٠٧ إلى مارس سنة ١٩٠٩)، مرجع سابق، ص٧-٢٤. أحمد لطفي السيد. مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، مرجع سابق، ص٦٤ وما بعدها.

(٢٦٧) عن هذا المعنى انظر: إرنست رامزور. تركيا الفتاة وثورة ١٩٠٨. ترجمة: صالح العلي. بيروت: مؤسسة فرانكلين المساهمة، ١٩٦٠، ص١٥٩، ١٦٠.

(٢٦٨) Zeine, N. Zeine, Op. cit, p. 63

(٢٦٩) أحمد زكريا الشلق. حزب الأمة ودوره في السياسة المصرية، مرجع سابق، ص٢٢٤، ٢٢٥.

(٢٧٠) الجريدة، ٥ أغسطس ١٩٠٨.

(٢٧١) خطبة أحمد لطفي السيد بالإسكندرية: الجريدة، ٢٣ أغسطس ١٩٠٨.

(٢٧٢) «مصر وتركيا»، الجريدة، ٣ سبتمبر ١٩٠٨. «الأزمة العثمانية»، الجريدة، ١٣، ١٤ أكتوبر ١٩٠٨ (مقال من جزأين).

(٢٧٣) Wendell, Charles, Op. cit., pp.135-139

ذكر المؤلف أن: «لطفي السيد حين اعترف بوجود الجامعة الإسلامية رأى أنه كانت هناك موجة مضادة لها، حتى في العصر الذهبي للإسلام، بل وفي أغلب الفترات التي تبعته. ثم إن انتصار الإسلام يكمن في أن الفاتحين، منذ العصور العربية حتى الأتراك، اعتادوا جعل العقيدة قناعًا لأهدافهم السياسية»، انظر ص٢٢٦-٢٢٨.

(٢٧٤) أحمد لطفي السيد. «عليكم أنفسكم»، المنتخبات. الجزء الأول، مرجع سابق، ص١٦٤-١٦٦.

(٢٧٥) «الشخصية المصرية»، الجريدة، ١١ سبتمبر ١٩٠٩.

(٢٧٦) مقالتان بعنوان: «الجامعة المصرية» و«قصة حياتي»، أحمد لطفي السيد، المنتخبات. الجزء الأول، مرجع سابق، ص١٣٩، ١٧٠-١٧٣.

(٢٧٧) أحمد زكريا الشلق. حزب الأمة ودوره في السياسة المصرية، مرجع سابق، ص٢٢٦، ٢٢٧.

(٢٧٨) «الوطنية المصرية»، الجريدة، ١٠ مارس ١٩٠٧.

(٢٧٩) الجريدة، ٢٣ أغسطس ١٩٠٨.

(٢٨٠) مقالتان بعنوان: «إلى الشبيبة» و«الجامعة المصرية»، أحمد لطفي السيد. المنتخبات. الجزء الأول، مرجع سابق، ص١٦٠، ٣١٥.

(٢٨١) المرجع نفسه، ص٣١٦-٣١٨. أحمد لطفي السيد. مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، مرجع سابق، ص١٢٦ وما بعدها.

(٢٨٢) Wendell, Charles, Op. cit., p. 230

(٢٨٣) Safran, Nadav, Op. cit., p. 95

وانظر هجومًا غير موضوعي على أفكار أحمد لطفي السيد القومية في كتاب: عبد الحميد المحتسب. طه حسين مفكرًا. عمان: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٨، ص٤١-٥٢.

(٢٨٤) الجريدة، ٢٨ سبتمبر ١٩١١.

(٢٨٥) أحمد زكريا الشلق. حزب الأمة ودوره في السياسة المصرية، مرجع سابق، ص٢٣٠.

(٢٨٦) انظر مقالات أحمد لطفي السيد، «سياسة المنافع لا سياسة العواطف»، الجريدة، ٢١-٢٣ أكتوبر ١٩١١. وعن موقف أحمد لطفي السيد من الدين انظر: مجيد خدوري. عرب معاصرون. بيروت: الدار المتحدة للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٧٣، ص٣٢٨-٣٣٠، حيث يقول: «إن تأكيد لطفي السيد على العلمانية وإحالة الدين إلى ضمير الفرد أثار النقاد الذين نددوا به واتهموه بالإلحاد، ولكنَّ آراءه في الدين، كما هو ملاحظ، لم تظهر في كتاباته، وإنما عرفت من أحاديثه الخاصة مع تلامذته وأصدقائه».

(٢٨٧) «غرض الأمة هو الاستقلال»، الجريدة، ٢ سبتمبر ١٩١٢.

(٢٨٨) أحمد لطفي السيد. «الآثار القديمة». تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، مرجع سابق، ص١٣-١٧.

(٢٨٩) «تضامننا»، المرجع نفسه، ص٦١، ٦٢.
(٢٩٠) أحمد لطفي السيد. «المسألة العربية». المنتخبات. الجزء الأول، مرجع سابق.
(٢٩١) Zeine, N. Zeine, Op. cit, p.80
(٢٩٢) أحمد لطفي السيد. «مصريتنا». تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، مرجع سابق، ص٦٥، ٦٦.
(٢٩٣) «المصرية»، المرجع نفسه، ص٦٨-٧١.
(٢٩٤) «آمالنا»، المرجع نفسه، ص٧٢-٧٦.
(٢٩٥) ملف خدمة أحمد فتحي زغلول المودَع بدار المحفوظات العمومية المصرية بالقلعة تحت رقم: ٢٥٦٨٧، محفظة ١١٠٥، مخزن رقم ٥٤، ورقة ٧٢. وتعرِّف الوثيقة بلدته إبيانة مركز فوة بأنها: «مركز بلاد الأرز غربًا»، وهي تابعة الآن لمحافظة كفر الشيخ طبقًا للتقسيم الإداري الحالي.
(٢٩٦) أحمد لطفي السيد. تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، مرجع سابق، ص١٢٣؛ وكذلك: الجريدة، ٩ مايو ١٩١٤.
(٢٩٧) محمد فريد. أوراق محمد فريد. المجلد الأول: مذكراتي بعد الهجرة ١٩٠٤-١٩١٩. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨، ص١١٢، ١١٣. وانظر: الجريدة، ٩ مايو ١٩١٤. وكذلك: إلياس زاخورا. مرآة العصر في تاريخ ورسوم أكابر الرجال بمصر. المجلد الثاني. القاهرة: مطبعة إلياس زاخورا بقنطرة الدكة بمصر، ١٩١٦، ص٣٥١. وكذلك: محمد رشيد رضا. تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. الجزء الأول، ٢٠١٢، مرجع سابق، ص٢٣٦؛ وفيه ذكر كيف كان فتحي يحضر خُطب النديم وهو في مدرسة رأس التين بالإسكندرية.
(٢٩٨) ملف خدمة أحمد فتحي زغلول، مرجع سابق، ورقة ١٤، وجاء فيها أنه: «أحد تلامذة الرسالة المصرية بأوروبا، وقد عاد الآن متحصلًا على دبلوم الحقوق. إن هذا الأفندي هو ضمن التلامذة الذين ربتهم الحكومة المصرية على نفقتها، ومع ما هو متحصل عليه من علوم الحقوق، تحصَّل أيضًا على اللغتين العربية والفرنساوية».
(٢٩٩) ملف خدمة أحمد فتحي زغلول، مرجع سابق، ورقة ٧٢. كذلك: أحمد فتحي زغلول. الآثار الفتحية: خواطر في العلم والأدب والاجتماع. جمعها: عبد العال حمدان. القاهرة: مطبعة محمد مطر، ١٩١٤، ص٨، ٩ (من ترجمة صالح بك جودت له). وإن ذكر أحمد لطفي السيد أن فتحي كان رئيسًا لمحكمة الزقازيق وليس المنصورة (راجع تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، مرجع سابق، ص١٢٤). كذلك: الجريدة في ١٠ مايو ١٩١٤ (من كلمة عبد الخالق ثروت في تأبين أحمد فتحي زغلول). ويؤيد هذا محمد فريد في مذكراته: رؤوف عباس (تحقيق). مذكرات محمد فريد. القسم الأول: تاريخ مصر من ابتداء سنة ١٨٩١ مسيحية. القاهرة: عالم الكتاب، ١٩٧٥، ص٢٦؛ وذكر أن أحمد فتحي زغلول عُين في ٢٢ نوفمبر ١٨٩٣.
(٣٠٠) محمد فريد. أوراق محمد فريد، مرجع سابق، ص١١٣.
(٣٠١) كلمة عبد الخالق ثروت في حفل تأبين أحمد فتحي زغلول، الجريدة، ١٠ مايو ١٩١٤.
(٣٠٢) ملف خدمة أحمد فتحي زغلول، مرجع سابق، ورقة ٧٢.
(٣٠٣) كان مرتبه الشهري عام ١٨٩٣ أربعين جنيهًا، وعندما أصبح وكيلًا للوزارة عام ١٩٠٧ أصبح راتبه ١٢٥ جنيهًا شهريًّا. انظر ملف خدمته رقم ٢٥٦٨٧، ورقة ٧٢، وفيها تدرج مرتباته وعلاواته.

(٣٠٤) ورث فتحي ٢٠ فدانًا، بالإضافة إلى حصة المباني والمنازل والأراضي الفضاء بناحية إبيانة مركز فوة (مركز بلاد الأرز غربًا)، ثم اشترى مائة فدان بالصالحية بمديرية الشرقية، ثم أضاف إلى ذلك ١٩٣ فدانًا بناحية محلة أبو علي الغربية التابعة لمركز دسوق في مارس ١٩٠٢. انظر ملف خدمته، ورقتَي ٦٦ و٦٧، وهما إقرارات ممتلكاته.

(٣٠٥) من تقرير الجمعية الخيرية الإسلامية المنشور في: أحمد فتحي زغلول. الآثار الفتحية، مرجع سابق، ص٢. ثم انظر:

Ahmed, Jamal Mohammed. Op. cit., p.39.

(٣٠٦) ملف خدمة أحمد فتحي زغلول، مرجع سابق، ورقة ١٩.

(٣٠٧) أحمد فتحي زغلول. الآثار الفتحية، مرجع سابق، ص٩ (من ترجمة صالح بك جودت له). وأضاف أحمد لطفي السيد أن فتحي خطب في حفل دار الجامعة المصرية لتتويج كتبه ومؤلفاته، موصيًا المحتفلين به: «علموا الأمة. علموا الأمة. علموا الأمة»؛ انظر: أحمد لطفي السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، مرجع سابق، ص١١٤.

(٣٠٨) المرجع نفسه، ص١١٤.

(٣٠٩) الجريدة، ١ مايو ١٩١٤ (كلمة ثروت باشا). محمد رشيد رضا. تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. الجزء الأول، ٢٠١٢، مرجع سابق، ص٥٩١.

(٣١٠) أحمد فتحي زغلول. الآثار الفتحية، مرجع سابق، ص٨ (عن ترجمة صالح جودت له).

(٣١١) أحمد لطفي السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، مرجع سابق، ص١٣٣.

(٣١٢) عن جماعة محمد عبده ونشأتها ودورها، انظر: أحمد زكريا الشلق. حزب الأمة ودوره في السياسة المصرية، مرجع سابق، ص٣٤، ٣٥.

(٣١٣) محمد رشيد رضا. تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. الجزء الأول، ٢٠١٢، مرجع سابق، ص١٠٦٤. وعن صداقة محمد عبده لفتحي انظر المرجع نفسه، ص٩٩٦، ١٠٠٦. أيضًا انظر: تشارلز آدامز، مرجع سابق، ص٢٠٤.

(٣١٤) أحمد زكريا الشلق. حزب الأمة ودوره في السياسة المصرية، مرجع سابق، ص٣٥.

(٣١٥) عبد العظيم رمضان (تحقيق). مذكرات سعد زغلول، مرجع سابق، ص٢٩٧-٣٠٠ (كراسة ٦ ص٢٨٦، ٢٨٧).

(٣١٦) محمد جمال الدين المسدي. دنشواي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ص٨٦.

(٣١٧) ميخائيل شاروبيم. الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث. الجزء الخامس. القاهرة: طبعة دار الكتب المصرية، ٢٠٠٣، القسم الثالث، ص٣٥٨؛ وقد عرض لقضية دنشواي ص٣٥٧-٣٧٥.

(٣١٨) The Earl of Cromer, Evelyn Baring. *Abbas II*. London: Macmillan and Co, 1915, p. IX

(٣١٩) عن دفاع أحمد لطفي السيد انظر:

Al-Sayyid, Afaf Lutfi. «Egypt and Cromer: A study in Anglo-Egyptian Relations». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. London: John Murray, 1968, p. 137.

ثم عن ادعاء الهلباوي انظر: صلاح عيسى. حكايات من مصر. بيروت: ١٩٧٣، ص٢١٣، ٢١٤.

(٣٢٠) محمد جمال الدين المسدي، مرجع سابق، ص٨٨.
(٣٢١) المرجع نفسه، ص٨٩.
(٣٢٢) انظر: المقطم، عدد ٢٥ يونيو ١٩٠٧. وفي: محمد محمد حسين. الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر. الجزء الثاني. القاهرة: مؤسسة الرسالة، ١٩٥٦، ص٤٠٧، ذُكر أن فتحي زغلول هو المقصود بقول شوقي في وداع «كرومر»:

أم من صيانتك القضاء بمصر أن تـأتـي بقاضـي دنشـواي وكيـلا

(٣٢٣) محمد صبري. الشوقيات المجهولة: آثار شوقي التي لم يسبق نشرها. القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣، ص٨٣، ٨٤.
(٣٢٤) أحمد فتحي زغلول. الآثار الفتحية، مرجع سابق، ص٥، ٦ (عن ترجمة صالح جودت له).
(٣٢٥) عن نشأة حزب الأمة وبرنامجه، انظر أحمد زكريا الشلق. حزب الأمة ودوره في السياسة المصرية، مرجع سابق، ص٦٠-٨٢.
(٣٢٦) عبد العظيم رمضان (تحقيق). مذكرات سعد زغلول، مرجع سابق، ص٣٥١-٣٥٥ (كراسة ٧، ص٣١٢، ٣١٦).
(٣٢٧) عبد العظيم رمضان (تحقيق). مذكرات سعد زغلول، مرجع سابق، ص٢٩٦-٢٩٨ (كراسة ٦، ص٢٨٥، ٢٨٦).
(٣٢٨) عبد الخالق لاشين. سعد زغلول ودوره في السياسة حتى ١٩١٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١، ص٢٤٦-٢٤٨.
(٣٢٩) أحمد لطفي السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، مرجع سابق، ص١٢٦، ١٢٧. وكذلك: إلياس زاخورا، مرجع سابق، ص٣٥١.
(٣٣٠) أحمد لطفي السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، مرجع سابق، ص١٢٦، ١٢٧.
(٣٣١) محمد عمر. حاضر المصريين أو سر تأخرهم. القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٩٠٢. (والمؤلف من مستخدمي مصلحة البوستة المصرية).
(٣٣٢) المرجع نفسه، ص١٦٢ وما بعدها.
(٣٣٣) مقدمة أحمد فتحي زغلول لكتاب: ديمولان. سر تقدم الإنكليز السكسونيين. ترجمة: أحمد فتحي زغلول. القاهرة: مطبعة الشعب بشارع محمد علي، ١٩٠٨، ص٤٤.
(٣٣٤) المرجع نفسه، ص٢٨، ٣٤، ٣٥.
(٣٣٥) المرجع نفسه، ص٢٩، ٣٠، ٤٥-٤٧.
(٣٣٦) أحمد لطفي السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، مرجع سابق، ص١٢٦.
(٣٣٧) انظر: أحمد عبد الرحيم مصطفى. تطور الفكر السياسي في مصر الحديثة، مرجع سابق، ص٥٠-٥٢؛ وإن كنا نؤكد أن فتحي لم ينشر شيئًا من ترجماته لـ«سبنسر» و«روسو» كما ذكر المؤلف. كذلك راجع: عبد العاطي محمد. الفكر السياسي للإمام محمد عبده. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢، ص٢٨١، وكذلك:

Ahmed, Jamal Mohammed. Op. cit., p. 45.

(٣٣٨) أحمد لطفي السيد. تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، مرجع سابق، ص١٣٠.
(٣٣٩) مقدمة أحمد فتحي زغلول لكتاب ديمولان، مرجع سابق، ص٣٦.

(٣٤٠) عن العقد الاجتماعي انظر: جان توشار وآخرون. تاريخ الفكر السياسي. بيروت: الدار العالمية للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٦٨، ص٣٣٥، ٣٣٦.
(٣٤١) المرجع نفسه، ص٣٢٨، ٣٢٩.
(٣٤٢) مقدمة أحمد فتحي زغلول لكتاب ديمولان، مرجع سابق، ص٥. والنص نقبه فتحي من تقريظ لـ«جول لومتر».
(٣٤٣) ديمولان، مرجع سابق، ص٣٩، ٤٠.
(٣٤٤) ديمولان، مرجع سابق، ص٣٩، ٣٩١.
(٣٤٥) جان توشار وآخرون، مرجع سابق، ص٥٢٦، ٥٢٧.
(٣٤٦) جوستاف لوبون. جوامع الكلم. ترجمة: أحمد فتحي زغلول. القاهرة: المؤسسة الحديثة للكتاب، ١٩١٤، ص٨٨.
(٣٤٧) انظر: أحمد فتحي زغلول. الآثار الفتحية، مرجع سابق، ص٥٧ (مقالة عن المكافأة)، ١٣٣ (مقالة عن التنافس).
(٣٤٨) أحمد لطفي السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، مرجع سابق، ص١٢٩، ثم يضيف في ص١٣٠: «إن إدخال المبادئ الاشتراكية، في آخر تطورها الحاضر، على أمة ناهضة من عقال الاستبداد، نتيجته اضطراب خطر قد يكون ضرره أكثر من نفعه».
(٣٤٩) مقدمة أحمد فتحي زغلول لكتاب ديمولان، مرجع سابق، ص٥.
(٣٥٠) جوستاف لوبون. سر تطور الأمم. ترجمة: أحمد فتحي زغلول. القاهرة: المطبعة الرحمانية، الطبعة الثانية، ١٩٢١، ص٤، ١٤٧، ١٨٣-١٨٦.
(٣٥١) جوستاف لوبون. جوامع الكلم، مصدر سابق، ص٨٦-٨٨.
(٣٥٢) المرجع نفسه، ص٤٠، ٦٦، ٦٧، ٩٦.
(٣٥٣) مقدمة أحمد فتحي زغلول لكتاب ديمولان، مرجع سابق، ص٣٨.
(٣٥٤) أحمد فتحي زغلول. الآثار الفتحية، مرجع سابق، ص٨٧ (مقال «عوائد الأفراح»).
(٣٥٥) جوستاف لوبون، جوامع الكلم، مرجع سابق، ص٦٥، ٨٣، ٨٥.
(٣٥٦) جوستاف لوبون. روح الاجتماع. ترجمة: أحمد فتحي زغلول. القاهرة: مطبعة الشعب بشارع درب الجماميز بمصر، ١٩٠٩، ص٢٩.
(٣٥٧) مقدمة أحمد فتحي زغلول لكتاب ديمولان، مرجع سابق، ص٢٥.
(٣٥٨) أحمد فتحي زغلول. الآثار الفتحية، مرجع سابق، ص١٣٤.
(٣٥٩) جوستاف لوبون، جوامع الكلم، مرجع سابق، ص٤٢.
(٣٦٠) أحمد فتحي زغلول (مترجمًا). من أمير إلى سلطان. القاهرة: المطبعة الرحمانية ١٩٢٢، ص١٨، ١٩.
(٣٦١) أحمد فتحي زغلول. الآثار الفتحية، مرجع سابق، ص١٢٣-١٢٥.
(٣٦٢) مقدمة أحمد فتحي زغلول لكتاب ديمولان، مرجع سابق، ص٣٧، ٤٣-٤٥.
(٣٦٣) أحمد عبد الرحيم مصطفى. تطور الفكر السياسي في مصر الحديثة، مرجع سابق، ص٥٠-٥٢.
(٣٦٤) ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص٢٢٢، ٢٢٣.
(٣٦٥) جوستاف لوبون. جوامع الكلم، مرجع سابق، ص٦٥.

(٣٦٦) أحمد فتحي زغلول. الآثار الفتحية، مرجع سابق، ص١٤١ (مقال «التمدن والحرية»).
(٣٦٧) المرجع نفسه، ص٧٢، ٧٣ (مقال «البساطة والعلم»).
(٣٦٨) ديمولان، مرجع سابق، ص١٣٧، ١٦١. جوستاف لوبون، روح الاجتماع، مرجع سابق، ص٦٧.
(٣٦٩) الاقتباسات كلها من محاضرات أحمد فتحي زغلول تحت عنوان «ماهية اللغة»، ونصها مكتوب في: أحمد فتحي زغلول. الآثار الفتحية، مرجع سابق، ص١٠٤-١١٠.
(٣٧٠) مقدمة أحمد فتحي زغلول لكتاب: هنري دي كاستري. الإسلام: خواطر وسوانح. ترجمة: أحمد فتحي زغلول. القاهرة: مطبعة المعارف، ١٨٩٧، ص٣، ٤.
(٣٧١) مقدمة أحمد فتحي زغلول لكتاب ديمولان، مرجع سابق، ص٣٢.
(٣٧٢) مقدمة أحمد فتحي زغلول لكتاب هنري دي كاستري، مرجع سابق، ص٤، ٥.
(٣٧٣) المرجع نفسه، ص٦، ٧.
(٣٧٤) المرجع نفسه، ص١٠٨.
(٣٧٥) المرجع نفسه، ص٧، ٨.
(٣٧٦) مقدمة أحمد فتحي زغلول لكتاب ديمولان، مرجع سابق، ص٣٨.
(٣٧٧) أحمد فتحي زغلول. الآثار الفتحية، مرجع سابق، ص٨٢ (مقال «عوائد الأفراح»)، ٩٤ (مقال «فوائد المصاهرة»)، ١٥٣ (مقال «التمدن والتقدم»).
(٣٧٨) جوستاف لوبون. سر تطور الأمم، مصدر سابق، ص١٤٧، ١٥٨، ١٥٩.
(٣٧٩) أحمد فتحي زغلول. المحاماة. القاهرة: مطبعة المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٠٠، ص٢٣-١٠٩، وهو عرض تاريخي للموضوع. وصدرت طبعة ثانية منه بمقدمة لأحمد زكريا الشلق. القاهرة: دار الكتب، ٢٠١٥.
(٣٨٠) المرجع نفسه، ص٢٤٥-٢٤٧.
(٣٨١) المرجع نفسه، ص٢٤٨-٢٩١، ٤٠٢-٤٠٩.
(٣٨٢) رد أحمد فتحي زغلول على تهنئة وفد المحامين له، المؤيد، ١١ يونيو ١٩٠٧.
(٣٨٣) أحمد فتحي زغلول. المحاماة، مرجع سابق، ص٢٩١.
(٣٨٤) أحمد فتحي زغلول. الآثار الفتحية، مرجع سابق، ص٢٥ (مرثية أحمد شوقي).

عن المؤلف

الدكتور أحمد زكريا الشِّلق، أستاذ التاريخ المصري الحديث والمعاصر، وُلِد في طنطا في عام ١٩٤٨، حصل على العديد من التكريمات، منها جائزة الدولة للتفوق العلمي في العلوم الاجتماعية، وجائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية، وهو عضو مجمع اللغة العربية، وله دراسات وبحوث عديدة نُشرت في مختلف الحوليات والمجلات التاريخية في مصر والعالم العربي، ومن أهم كتبه: «حزب الأحرار الدستوريين»، و«العرب والدولة العثمانية (١٥١٦–١٩١٦)»، و«الحداثة والإمبريالية: الغزو الفرنسي وإشكالية نهضة مصر»، و«طه حسين: جدل الفكر والسياسة».

